

Mučenici Solinski.

Broj i stališ, godina i dan smrti mučenika solinskih.

(Sa 1 slikom.)

O godini i danu smrti sv. Dujma (Domnio ili Domnius), biskupa solinskoga, mučenika pod Dioklecijanom, pokrovitelja grada i biskupije spljetske, bavili su se mnogo učenjaci, koji su pisali o mučenicima solinskim.[1]

Nego u svim ovim raspravama samo se je mimogred nešto reklo o broju i stališu, o godini i danu mučenstva ostalih mučenika, koji su predstvaljeni sa sv. Dujmom na Mozaiku Lateranskom u kapeli sv. Venancija u Rimu, osobito pako malo je govora bilo o četvorici mučenika vojnika: o Antiohijanu, Gajanu, Pavlinijanu i Teliju, drugovima mučenstva sv. Dujma[2] i još o nekojim drugim solinskim mučenicima, ne predstvaljenim na Mozaiku Lateranskomu, a nami inače, t. j. iz drugih izvora, poznatim.

Prije nego li progovorimo ob ovim zadnjim, reći ćemo nešto uopće o svim mučenicima na Mozaiku Lateranskom i prikupit ćemo u kratko sve što je bilo o njima dosada pisano, osobito pako u časopisima Bullettino da archeologia e storia dalmata i u Analecta Bollandiana, a to da bude jasnije ono, što ćemo reći o četvorici vojnika mučenika drugova sv. Dujma.

[1] P. Delehaye u Analecta Bollandiana 1899. str. 394 sl.; Bulić u Bull. dalm. 1900. str. 89 sl. i passim; 1907. Suppl. 1—4 str., 4 sl. i passim; Šegvić Don Ker. Storia e leggenda di s. Dojmo itd. Split 1901.; Analecta Bolland. 1904. str. 6 sl.; Zeiller, Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie str. 17 sl.; Grisar, Analecta Romana I. str. 507 sl.; str. 671 sl.; Furio Lenzi, San Domnio vescovo e martire di Salona u Bull. dalm. 1913.

[2] De Rossi, Musaici cristiani delle Chiese di Roma. Abside dell' oratorio di s. Venanzio presso il Battistero Lateranense, con 3 tav. Objelodanjeno u Bull. dalm. 1901. Suppl. k br. 12 sa 3 table. — Bull. dalm. 1885. str. 187 Op.; g. 1887. str. 196—7. — Anal. Boll. 1899. str. 395 sl. — Farlati, Illyr. Sacr. I .str. 415 sl. — Ephemeris Salonitana str. 28. — Garrucci, Storia dell' arte cristiana IV. str. 86 sl. Tav. 272—73.

U kapeli sv. Venancija, tik uz krstionicu sv. Ivana u Lateranu u Rimu, nad oltarom, pod kojim se u mramornoj maloj raci čuvaju moći solinskih mučenika, opstoji krasan mozaik iz IV. v. koji predstavlja ove mučenike. (Slika I.)

U vrhu megju prozorima četiri su Evangjelista, u njihovoj simboličnoj predstavi, a sa strane su dva mistična grada Jeruzolim i Betlehem. U izdubku apside, u vrhu, lik je Spasitelja u slavi nebeskoj, koji blagosivlje, megju dvama angjelima. I ako su ove slike nešto stradale i bile popravljene, ipak njihov karakter nije ništa pretrpio. Tip Spasitelja nalči više onomu crkvene klasične umjetnosti četvrtoga i petoga vijeka, nego li onomu bizantinske dobe. Pod Spasiteljem vidi se kor svetaca i u sredini Bl. Djevica Marija, raskriljenih ruku, u položaju molitve, predstavljena ovgje kao posrednica i idealna personifikacija Crkve Svetaca. O desnu i o lijevu stoje joj dva Poglavara Apostolska, sv. Petar i sv. Pavao, utemeljitelji kršćanstva. Na desnu sv. Petra sv. Ivan Krstitelj, na desnu sv. Pavla sv. Ivan Evangjelista. Za ovim sv. Venancij na desnu, a s druge strane sv. Dujam na lijevu, oba u biskupskom odijelu. Jedan i drugi nose u lijevoj ruci, pokrivenoj krajem planite, knjigu Evangjelja, kao svjedočanstvo njihove vjere i njihova apoštolata. Zatvaraju red, po konstantnomu običaju na mozaicima, na desnu Papa Ivan IV. (god. 640.—642.), rodom Dalmatinac, koji je dao god. 641. po opatu Martinu prenijeti iz ruševina Solina u Rim moći mučenika solinskih,[3] po razorenju ovoga grada oko god. 614.[4] i koji je počeo graditi ovu kapelicu u počast sv. Venancija, komu on prikaziva model iste, a na lijevu Papa Teodor (god. 642—649.), koji je ovu kapelicu dovršio. Obadva su bez nimbusa na glavi, kako se to običavalo već od vremena Pape Grgura Velikoga za živuće osobe. Nad glavama

[3] Liber Pontificalis ed. Duchesne vol. I. str. 330: »Iohannes, natione Dalmata, ex patre Venantio scholastico, sedit ann. I. mens. VIIII. dies XVIII. Hic temporibus suis misit per omnem Dalmatiam seu Histriam multas pecunias per sanctissimum et fidelissimum Martinum abbatem propter redemptionem captivorum, qui depraedati erant a gentibus. Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliorum multorum martyrum, quorum reliquias de Dalmatias et Histrias adduci praeceperat et recondit eas in ecclesia superscripta, iuxta fontem Lateranensem, iuxta oratorium beati Iohannis evangelistae, quam ornavit et diversa dona optulit.«

[4] Bull. dalm. 1906. str. 268 sl.; god. 1910. str. 136 sl.

svih ovih lica stoji dotično ime, a ispod onih u središnjoj apsidi čita se ova epigrafa u stihovima:

»Martyribus Christi D(omi)ni pia vota Iohannes
Reddidit antistes sanctificante D(e)o
Ac sacri fontis simili fulgente metallo
Providus instanter hoc copulavit opus
Quoqquisque gradiens et Christum pronus adorans
Effusasque preces mittit ad aethra suas.«

Smisao je jasan i ako je latinski tekst nešto zamršen i odaje dobu propasti ukusa, kao što i slike na mozaiku, visoke i mršave odaju nestašicu crtanja. U trećem stihu riječ metalium odnaša se na dekoraciju mozaika i mramora.

Godina i dan mučenstva sv. Dujma već su van svake sumnje. Martirologij Jeronimski nosi da je bio mučen dne 11. aprila (III. Id. Apr.),[5] dočim njegov natpis u muzeju[6] nosi 10. aprila. U izboru megju pergamenom i kamenom mora se dati prednost kamenu. Uz to Martirologij rimski,[7] Chronaca Paschalis (iz godine 395.)[8] i natpis biskupa Primusa[9] potvrgjuju da je bio mučenik. Godina je po prilici takogjer sigurna, ne 299 po Chronaca Paschalis, nego 304, kako će se niže viditi.

Da je sv. Dujam bio biskup, nosi izim Martirologija Jeronimskoga i rimskoga i Mozaik Lateranski, na kojem je označen u biskup-

[5] Martyrol. Hieronymianum ed. I. B. De Rossi et L. Duchesne u Acta Sanctorum Novembris Tom. II. Pars I. p. 41: »Cod. Bern. III. Id. Aprael. et Domnini epi. »Salona. Dalmacie. Dominionis epi. et miliar VIII. Dalmati.« Cod. Eptern. »et domnini epi salona dalmat dominionis epi et milit trium dalmati.« Cod. Wissenb. »In Salona dalmacie domionis epi VIII. et milia VIII.«

[6] Bull. di archeol. e stor. dalm. 1898. str. 105; g. 1900. str. 280. — Analecta Bolland. 1899. p. 399. — Kronotaksa solinskih biskupa itd. str. 16: »Deposi]t(io) Domn[ionis Ep. Mar]t(yris) IIII. Id[us Apriles«.

[7] Martyrol. Romanum: »III. Id. Apriles (11. aprila) Salonae in Dalmatia sanctorum Martyrum Domnionis Episcopis, cum militibus octo.

[8] Chronica Paschalis ed. Krusch p. 229. — Mommsen, Monum. Germ. Histor. Auct. Antiq. Tom. IX. p. 736, 738 (a. 299): »Diocliciano septies et Maximiano sexies consulibus. Christiani persecutionem sexta passi sunt. Petrus et Marcellinus Romae et Domnius et Felix martyres passi sunt Salona.«

[9] »Primus Episcopus ... nepos Domniones martores.« Sr. Bull. dalm. 1910. str. 273. — Kronotaksa solinskih biskupa u Bogoslovskoj Smotri str. 2 sl. (Izvadak str. 10.)

skomu odijelu, palijem. Svi arheolozi i hagiografi, koji su se pitanjem mučenika solinskih bavili, slažu se u ovomu.

Da je *Domnius* i *Domnio* jedno te isto ime, prvo latinskoga (D o m n i u s-, ii) a drugo grčkoga (D o m n i o-, n i s) oblika priznaju svi hagiografi[10]. Da je opstojao samo jedan Dujan (Domnius, Domnio) i to onaj od 10 aprila priznaju svi arheolozi, a to priznaju i opširno obrazlaže sam O. Giuseppe Roberti de Minimi, konsultor Kongregacije Obreda u Rimu.[11]

[10] Dotičnoj literaturi o mučenicima solinskim, sadržanoj u navedenim člancima i onim, koji će se još navesti, pridodati je još: Revue de synthese historique, Paris 1907. str. 375; Revue critique d' histoire et de littérature, Paris 1907. str. 505; Bullettin critique, Paris 1907. str. 332; Revue Bénédictine 1907. str. 430; Etudes, Paris 1907. str. 569; Revue Augustinienne 1907. str. 96; Revue des questions historiques, Paris 1907. str. 770; a. 1910., janvier.; Revue d' histoire écclésiastique Louvain 1907. str. 770; g. 1910. str. 170; Hagiographischer Jahresbericht 1904—1906. str. 124.

[11] U parnici, koju je bio podigao g. 1901. Ordinarijat Splietske biskupije proti potpisanomu kod Sv. kongregacije Obreda u Rimu, što je on, — na temelju rezultata višegodišnjih iskopina u grobištu mučenika u Manastirima u Solinu, — došao do zaključka i tvrdio u svojem organu Bullettino di archeologia e storia dalmata (passim god. 1897.—1916.), da je jedan sv. Dujam, zvao se on Domnius ili Domnio, biskup i mučenik solinski pod Dioklecijanom dne 10. aprila god. 304.; da ne opstoji jedan Domnio cubicularius biskup i mučenik solinski pod Trajanom (65.—107. po Kr.), da je tijelo Dujma bilo god. 641. po Kr. preneseno iz konfesije bazilike mučenika u Solinu u Rim od opata Martina, po nalogu Pape Ivana IV. uz ostala tjelesa mučenika solinskih, te pokopano u kapelici sv. Venancija u Rimu (vidi opasku br. 3.), da se sv. Dujam štuje u Splietu dne 7. maja uslied zaključka Diecezanskoga Sinoda, miesto 10. aprila, pravoga dana njegova mučeništva, a to stoga što je ovaj zadnji dan padao obično u korizmu, kada grad nije mogao svetkovati svoga pokrovitelja izvanjskim sjajem; da moći koje počivaju u raci sv. Dujma u Stolnoj Crkvi u Splietu nisu dosljedno kosti biskupa i mučenika Dujma nego kosti jednoga kršćanina, prenešena iz grobišta bazilike mučenika u Manastirima u Solinu u Stolnu Crkvu u Splietu, pretvorenu okolo god. 800. iz Mauzoleja Dioklecijanova; da je IX.—X. v. po Kr. bio podvostručen Dujam i izmišljen jedan Domnius, čije bi kosti bile ostale u Splietu, a jedan Domnio prenešen u Rim, a to da se po svoj prilici u ono doba borbe među dvama elementima latinskim i hrvatskim, stvori uporište za borbu tvrdnjom, da je crkva Splietska apoštolskoga porijekla, utemeljena god. 65. od Dujma tobože učenika sv. Petra Apoštola, — u ovoj parnici vođenoj u Rimu pred Kongregacijom, a ispadak koje bio je: n o n l i q u e t i neka se nastavlja novim arheološkim istraživanjima, — O. J o s i p R o b e r t i d e' M i n i m i, konzultor sv. Kongregacije Obreda i izvjestitelj

Svi se hagiografi slažu, više manje, i glede sv. Venancija, biskupa i mučenika solinskoga. Slažu se naime u mnijenju, da je Venancij bio biskup misijonar, poslan u Dalmaciju u drugoj polovici III. v. da propovijeda vjeru Krstovu, pa iza kako je ovu uveo ili potvrdio u njezinu glavnomu gradu Solinu, da je kroz dolinu Neretvansku — Narona — pošao u unutrašnjost pokrajine do granica Panonije, da je bio mučen u Delminium-u (D'lmo, Dumno, Duvno u sadašnjoj Hercegovini); da je njegovo tijelo bilo kasnije prenešeno u Solin i pokopano u bazilici Mučenika u Manastirinama, gdje je bio našast vjerojatno ulomak natpisa — IVS; da je on, Venancij, bio baš prvi biskup Solinski i da je s ovoga razloga na počasnomu mjestu na Mozaiku Lateranskomu, na desnu

u ovoj parnici, napisao je izvješće »Esame storico-Critico. S. Dojmo o Domnione«, koje je bilo 3 tiskano (tri istiska u Spljetu). U ovomu Esame, koje je imalo tobože da obori tvrdnje Bulićeve, O. Roberti u pogl. II. »Unicità o dualità storica di S. Doimo o Domnione« bistro i jasno dokazuje, da je jedan bio biskup i mučenik solinski, zvao se on Domnius ili Domnio te svoju raspravu ovako on zaključuje: »Pridodati je gorinavedenim razlozima jedan sasvim liturgične naravi, netaknut od Caramaneo (Riflessioni sopra l' istoria di S. Doimo ecc.) i naveden u Storia e leggenda ecc., koji nam zabranjuje da držimo, da je sv. Domnius, biskup i mučenik solinski, štovan na 11. aprila, drugovačiji od onoga dneva 7. maja. I zbilja, dočim je stalno, da se u Spljetu dne 7. maja pjeva misa i govori oficij sv. Dujma (Domnius) biskupa i mučenika, također je stalno, da istoga dana rimski martirologij ne nosi ime jednoga Svetca ovog imena. Poznate su svima odluke Pape Pija V., Ksista V., Urbana VIII. i Klementa VIII., kojima se apsolutno zabranjiva svetkovanje bilo misom, bilo oficijem blagdana bilo kojega Sveca, koji nije u martirologiju rimskom, pod kaznom, da se nije udovoljilo propisima govorenja sv. oficija. Stoga treba reći, da sv. Dujam (Doimo), koji se svetkuje dne 7. maja jest baš identičan sv. Domnionu, koga nosi rimski martirologij na 11. aprila; drugovačije se mora tužiti Crkva Spljetska zbog teške zloporabe što ona svetkuje ofic i misu proti propisima navedenih konstitucija.« Ovako O. Roberti daje potpuno pravo potpisanomu u parnici podignutoj proti njemu! A cijeli ovaj dokaz prepisao je O. Roberti malne doslovce iz Storia e leggenda di s. Domnione o Doimo, vescovo e martire di Salona e delle sue reliquie, str. 49 sl., koji je sveščić bio namijenjen kao dodatak »Bullettinu« iste godine, a bio je od crkovne vlasti sekvestriran u 400 istisaka i još stoji pod sekvestrom. A Crkva Spljetska usprkos ovomu mnijenju, njoj poznatom (jedan istisak gorinavedenog »Esame« u Arkivu je Kaptola Stolne Crkve), ipak svetkuje dne 11. aprila blagdan sv. Domniona (Domnio) biskupa i mučenika solinskoga, a opet dne 7. maja blagdan sv. Dujma (Domnius), kako to proizlazi iz Directorium liturgicum itd. pro a. 1918.

Djevice Marije, iza sv. Ivana Evangjeliste[12]. Nije sigurna godina njegove smrti: obično se uzimlje u drugoj polovici III. vijeka pod carem Valerijanom (god. 253—259) ili Aurelijanom (g. 270—278). Nego reć bi da je dan njegove smrti ipak siguran, t. j. 1. aprila. Martirologiji Adona, Usuarda i rimski nose ga ovoga dana.[13] Crkva Spljetska istom je oko god. 1800 uvela njegovo štovanje[14] t. j. 1. aprila, slijedeći u ovomu bez dvojbe martirologije.[15]

O sv. Stašu (Anastasius), prvomu na desnu, na pobočnomu desnomu polju Mozaika, zna se sigurno, da je bio rodom iz Oglaja (Aquilea), tangar po zanatu i mučenik u Solinu pod Dioklecijanom.[16] U prepirci je godina njegova mučenstva. Tillemont[17] ga meće u god. 304; Farlati u god. 308.[18] Nije siguran ni dan nje-

[12] Farlati, Illyr. Sacr. I str. 562. — Anal. Boll. 1899. str. 397; god. 1904. str. 6. — Bull. Dalm. 1900. str. 92; god. 1906. str. 102; god. 1908 str. 172. — Zeiller nav. dj. str. 172. F. Lenzi, S. Domnio.

[13] Sva tri ova martirologija, onaj Adona (str. 243), Usuarda (str. 894) i Rimski (str. 61) nose naprosto da je sv. Venancij biskup i mučenik: »Eodem die (1. aprilis) s. Venantii episcopi et martyris«, ali ne govore ništa o mjestu, ni o godini njegova mučenstva.

[14] Farlati. Illyr. Sacr. I. str. 563, 589. — Kronotaksa solinskih biskupa str. 18 sl. (Izvadak str. 20 sl.)

[15] Pošto u zadnjim decenijima III. i početkom IV. v., u koja pada apoštolska djelatnost dvaju biskupa u Solinu Venancija i Dujma, kršćani su imali već svoje bogomolje, koje su im služile obično za liturgične sastanke — domus orationis (sr. Kirsch, die christlichen Kultusgebäude in der vorconstantinischen Zeit u Zeitschrift zum eilfhundertjährigen Jubilaeum des Deutschen Campo Santo in Rom 1897. str. 6 sl.; Allard, la persecution de Dioclétien I. str. 60 sl.), cijenilo se je, da se je otkrila prva bazilika utemeljena ili od Venancija ili od Dujma u skupini bazilika, iskopanih u Solinu god. 1902.—1908. Na istoku triju gradskih bazilika t. j. one iz dobe Konstantinove okolo god. 320.—330, one Symferio-Esichijeve od 400.—425., one na križ iz dobe Honorija II. biskupa solinskoga (g. 528. do 547.) opaža se mala absida, koja bi mogla biti ecclesia prvih kršćanskih vjernika u Solinu, ona utemeljena od Venancija ili od Dujma (Forschungen in Salona, veröffentlicht vom österr. archeolog. Institut I. Bd. Wien 1917. str. 81 sl.) Ova domus orationis mogla bi biti također na sjevero-zapadu bazilika, gdje se opažaju ostanci apside, orientirane na zapad. Sr. Vodu po Spljetu i Solinu (1894.) str. 37.

[16] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 717 sl. — Ephemeris Salonitana str. 21. Analecta Bolland. 1897. str. 488, Bull. dalm. 1898. str. 57 sl.

[17] Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire écclésiastique de six premièrs siècles Tom V. str.

[18] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 720.

gove smrti: tko hoće da je to bio 24. kolovoza god. 304.[19] Jedan kodeks Martirologija Jeronimskoga t. j. Bernski, meće ga dne 25. kolovoza, dočim ostala dva kodeksa istoga Martirologija, Epternski i Wissenburški, nose dan 26.[20] I ovoga dana svetkuje ga Crkva Spljetska,[21] a ovaj dan je najvjerojatniji. Prividno protuslovje megju danom njegova mučenstva, kako nose njegova Žića, t. j. da je prigodom mučenstva Anastazija car Dioklecijan bio prisutan u Solinu,[22] koja godina nemože da bude nego 304, u kojoj je Dioklecijan bio na povratku iz Ravenne u Nikomediju, kamo je došao sigurno koncem kolovoza i datumom 26. kolovoza — VII ili VIII. Kal. Septembres —, koji nam dan nose tri kodeksa Martirologija Jeronimskoga, — ovo prividno protuslovje mi smo pokušali svesti u sklad mnijenjem,[23] da je Anastazij mogao biti mučen zimi ili u premaljeću god. 304, za boravka Dioklecijanova u njegovoj polači u Spljetu — što ćemo niže viditi — da je bio pokopan — depositus — u kući matrone Asklepije »corpus penes se aliquanto tempore occultavit donec conquiesceret persecutionis furor« i kada je ovo prošlo, bio prenešen — translatus — u baziliku, podignutu mu od matrone Asklepije.[24] Okolnosti, da je sv. Anastazij bio bačen u more, da je bio izlovljen po nalogu matrone Asklepije i pokopan u njezinoj kući,

[19] Jelić u Bull. dalm. 1892. str. 177. — Ephemeris Salonitana str. 23.

[20] Martyrolog. Hieronym. ed. De Rossi et Duchesne str. 110—111. Cod. Bern. VIII. Kal. Sept. »In Salona Ciuit. Sci Anastasi mar hiç fullo fuit«. Cod. Epteru. »VII. K. sep. et in Salona Anastasi«. Cod. Wissenb.: »VII. Kl. Sep. Civit. Solana nat. scorum anastasi mar. Hic fullo fuit quiq; fidei suae merito inter martyrum numero meruit coronari«. — Achelis, Die Martyrologien str. 170. — Bull. dalm. 1905. str. 146 sl.

[21] Directorium liturgicum pro Dioecesi Spalatensi sub die.

[22] »Anastasius alacer Salonas contendit, ubi Diocletianus tunc degebat... quia Diocletiano persecutori [non] longe in alia civitate posito delata per momenta dicunt sententiam... missus ad Imperatorem Anastasius mandato Imperatoris.« Farlati, Illyr. Scr. I. str. 720, 724, 725. — Ephemeris Salonit. str. 23.

[23] Bull. dalm. 1910. str. 90 Op. 1. — Sr. Paschini P. Intorno al viaggio di Diocleziano u Memorie storiche forogiuliesi g. 1911. str. 274 sl. Pisac ovoga članka našega je mnijenja, da je naime Dioklecijan boravio ove god. 304. u Solinu ili bolje u bliženu Aspalathos, gdje mu se gradila i bila pri kraju da bude dovršena palača. Sr. Bull. dalm. 1911. str. 108 sl.; g. 1914. str. 120.

[24] Ephemeris Salonit. str. 24: »deinde basilicam fecit et beatum martyrem in Salonitano territorio collocavit«.

dok je progonstvo bijesnilo, a zatim da je bio prenešen u baziliku podignutu mu od iste matrone in campo Salonitano, in Salonitano territorio, u Marusincu, ovoj se okolnosti ima pripisati što je on sam od mučenika solinskih bio pokopan postrance, daleko od svih ostalih. Svi su naime mučenici solinski bili pokopani u grobištu u Manastirinam na 220 m. po prilici na sjever gradskih zidina, dočim je sv. Staš bio pokopan u grobištu u Marusincu, na 600 m. daleko od grada, na sjever amfiteatra, gdje se je kasnije za kršćansko doba razvilo dosta prostrano grobište kršćansko okolo bazilike, u kojoj on bio pokopan, a prokopano god. 1890.—1898.

Na lijevu sv. Anastazija je sv. Asterij u kazuli svećeničkoj, sklopljenih ruku. Njegovo se ima čita na mramornomu ulomku mučenika solinskih, na kojemu slova Aste imaju se popuniti sa imenom Aste[rius].[25] Koga je stališa bio ovaj mučenik kaže Mozaik Laranski; na njemu je predstavljen kao prosti svećenik, kako je to dobro i Farlati opazio.[26] Okolnost što Asterij nema palija, što nose svi ostali biskupi na ovomu Mozaiku, isključuje mnijenje nekojih pisaca, da bi Asterij bio biskup. Neznamo ni godinu ni dan njegove smrti, što je jamačno bilo na odlomku natpisa, koji fali. Mi smo mnijenja, da je mučenik god. 304, u kojoj su godini pali žrtvom progonstva, osobito mnogi članovi svećenstva, kako ćemo niže viditi. Zeiller[27] meće njegovo mučenstvo megju 11. i 18. aprila ove god. 304.

Mauro jedini je od skupine mučenika na Mozaiku Lateranskomu, koji ne pripada Solinu. Obučen je kao biskup: nosi planetu smegje boje, podignutu na rukama i dug biskupski palij, jednim samim križem po sredini istoga. Polaže desnu ruku na knjigu urešenu pozlatami i drag'm kamenjem, koju drži u lijevoj ruci.[28] Mnijenje Farlatijevo, da je ovaj Maurus biskup solinski, koji u dotičnim katalozima dolazi pod imenom Marinus ili Martinus, De Rossi

[25] Ephemeris Salonit. str. 29 Tabla IV. br. 8. Analecta Bolland. 1899. str. 397. — Zeiller o. c. str. 89. — Bell. dalm. 1900. str. 92. — Kronotaksa solinskih biskupa Tabla XII. sl. 1.

[26] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 582.

[27] Zeiller, nav. dj. str. 89.

[28] Farlati o. c. I. str. 580. — Babudri Fr. Roma o Genova? str. 41 sl. u Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria Anno 23 (1911.) str. 39 sl.

je prozvao arbitrarnim.[29] A budući bio poslan od Pape Ivana IV. opat Martin takodjer i u Istru, da sakupi i odkupi moći mučenika, kako rečeno gori (vidi op 3.), van je svake sumnje, da Maurus Mozaika Lateranskoga nije solinski, nego istarski mučenik, pokrovitelj grada i biskupije Porečke.[30]

Uz Maura je na lijevu S e p t i m i u s, obučen dalmatikom, kao djakon, držeći knjigu. Dan je njegove smrti posvjedočen fragmentarnim solinskim natpisom t. j. XIV. Kal. Maias[31] t. j. 18. aprila, koji dan nose i Martirologij Jeronimski[32] i kodeks sirski iz god. 412.[33] Ovaj je datum siguran.

Nego Martirologij Jeronimski nosi ujedno sa Septimijem i mučenike V i c t u r i c u s i H e r m o g e n e s. Istina, tri kodeksa ovoga Martirologija ne slažu se glede forme,[34] ali u bitnosti kažu isto. Ulomak pluteja Septimijeva u spljetskomu muzeju bio je De Rossi popunio imenima dvaju mučenika, drugova Septimijevih po Jeronimskomu Martirologiju t. j. sa Victuricus i Hermogenes. Nego iza objelodanjenja ovoga ulomka god. 1878., bi našast drugi ulomak, koji uvršten po srijedi, popunjuje bolje i bez sumnje ime Septimija, ali isključuje druge mučenike, kako je to bilo već opaženo.[35] Od ostaloga mi opažamo, da se u gornji ulomak ne mogu uvrstiti

[29] Il Mosaico Lateranense u Bull. dalm. 1901. Supl. str. 18. — Kronotaksa itd. str. 22.

[30] D e l e h a y e u Anal. Boll. 1899 str. 16. — B u l i ć u Bull. Dalm. 1909. str. 107. — B a b u d r i, I vescovi di Parenzo e la loro cronologia u Atti e Memorie itd. 1909. str. 177 sl. — B a b u d r i, Roma o Genova? str. 40. —

[31] Ephemer. Salonit. str. 26 Tabla IV. sl. 1.

[32] D e R o s s i-D u c h e s n e str. 46. Sva tri kodeksa ovoga martirologija nose ovaj dan. — Z e i l l e r nav. dj. str. 90.

[33] D e R o s s i u Bullett. di archeol. crist. 1878 sv. III. str. 101. — Bull. dalm. 1880. str. 37. — J e l i ć u Ephemeris Salonit. str. 36 hoće da se je svetac zvao Septimus, a ne Septimius. Dočetak u fragmentarnom natpisu S[epti]M ne uoblašćuje nipošto na ovaj zaključak. Pa oblik Septimius i Septimus u genitivu singulara imaju dočetak na — i.

[34] Cod. Bern.: »Salona ciuit. Septimi diaconi, Victurici et alibi Hermogenis. Et in Africa Victoris.« C o d. E p t e r n.: »Salonas civit. Septimi diac. Victorici et alibi hermogenis et in afr. victoris . . .« C o d. W i s s e n b.: »*In salona ciuitate Nat scorum Septimi diaconi uicturici et alibi hermonis* In africa uictoris . . .«

[35] J e l i ć u Ephemeris Salonit. str. 26. — D e l e h a y e u Anal. Boll. 1899 str. 396.

imena dvaju mučenika Victuricus i Hermogenes, jer to ne dozvoljava tekst natpisa. Ulomak se može popuniti samo imenom jednoga mučenika, ali ne imenima trojice. Slovo S na početku trećega ulomka jest dočetak genitiva u singularu jednog mučenika, a ne trojice. Ovo popunjenje glasi: »Natale S[epti]mi mart[yri]s die XIIII. Kal(endas) Maia[s]. Da bi se uvrstila imena drugih dvaju mučenika, imalo bi se ovako popuniti i čitati: Natale S[epti]mi Mart[yri]s [et Victurici et Hermogenis] die XIIII. Kal. Maias. Ali ovo ne dopušta konstrukcija, jer u ovomu slučaju natpis bi imao glasiti: Natale Septimi, Victurici et Hermogenis martryrum die XIIII. Kal. Maias. A ovo, da se ne govori o poteškoći ovoga popunjenja, što bi ovako plutej bio odveć dug te se ne bi znalo upràv gdje je mogao stati.

Plutej dakle Septimija dijakona bio je dobro popunjen imenom jednoga samoga mučenika. On isključuje imena dvaju drugih, drugova Septimijevih pó Martirologiju Jeronimskomu, Victuric-a i Hermogena. U ovomu Martirologiju, u svim trim kodeksima istoga, ime Hermogenes spojeno je sa alibi, što je po De Rossiji znak nestalnosti i pogrješka u izvornomu kodeksu, te mučenik mogao bi biti lutajući i tako rekuć bez domovine.[36] Po Delehaye-u[37] Victuricus je sumnjiv, te bi lako mogao biti uzet iz skupine afrikanske, koja neposredno slijedi u Martirologijim (in Africa Victoris etc.). Od ostaloga kodeks sirski god. 412., Wrigtov, nosi Hermogena sa Septimijem, izostavivši Victurica, razlog s kojega De Rossi dvoji ragje o Victuricu nego li o Hermogenu. Nego budući svi ostali mučenici navedeni od Martirologija Jeronimskoga žrtve progonstva Dioklecijanova, nekom bi se vjerojatnošću moglo, sa Zeillerom,[38] metnuti mučenstvo Septimija uz dva druga Victuricus i Hermogenes, takodjer u ovo progonstvo. Koje sretno iznašašće u ruševinama solinskim moglo bi riješiti i ovo pitanje, kao što je mnoga druga!

*

Dneva 18. maja — XV. Kal. Iunias — crkva spljetska, baštinica solinske, svetkuje blagdan sv. Felicija (Felix), koga ne vidimo na Mozaiku Lateranskomu.

[36] Bullett. di archeol. crist. 1878. sv. III. str. 102. — **Bull. dalm.** 1880. str. 36 sl.

[37] Anal. Boll. 1899 str. 394.

[38] Zeiller, nav. dj. str. 91.

U crkvi Franjevaca-Konventualaca na Obali u Splitu leži pod glavnim oltarom tijelo ovoga sveca. Farlati pripovijeda na dugo iznašašće i pripoznanje njegovih moći u XIV. vijeku,[39] i baš na mjestu gdje se dandanas diže crkva i samostan, na 2[illegible] m. daleko od Dioklecijanove Polače, na podnožju brda Marjana, koji [illegible]ši 178 m. na zapado-podnevu grada. Ova crkva i dandanas se zove službeno sv. Felicija. Bila je višeput popravljena, pregragjena, nadogragjena, zadnji put god. 1907., ali je prva crkva bila sagragjena, po Tomi Arcigjakonu[40] u XI. v. od Spljetskoga nadbiskupa Ivana IV. (g. 1050—1059.): »ipse (Iohannes) edificavit ecclesiam sancti Felicis super riuum« (t. j. riuulum aquae nitrosae).[41]

Bilo je već dokazano[42] da sv. Felicij nije bio biskup bližega mjesta Epetium (Stobreč na 5 klm. na istok Spljetu), kako hoće legenda i kako se štuje u Spljetu i Stobreču, nego naprosto mučenik, mučen u »ager Salonitanus« megju Stobrečom i Žrnovnicom.[43]

Ime ovoga mučenika sačuvala nam je točno Chronaca Pasqualis (iz god. 395.): »Diocleciano septies et Maximiano sexies consulibus (a. 299) christiani persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romae, et Domnius et Felix passi sunt in Salona.[44]

Ova mala kronika nije sigurno izvor prvoga reda, ali Achelis valjda ju je potcijenio;[45] sve što je u njoj ne smije se na prvi mah zabaciti, kako je to dobro opazio Delehaye. Osobito pak gornji navod glede mučenstva sv. Dujma i Felicija, rek bi da potječe iz dobra izvora. Što se dade kontrolirati, izim datuma, u ovoj vijestici, nalazi se da je tačno.[46]

[39] Farlati, nav. dj. III. str. 474—78.

[40] Historia Salonit. ed. Rački cap. XV. i Farlati nav. dj. I. str. 127, 474.

[41] I dandanas nedaleko samostana je vrelo sumporne vode, a kada je god. 1907 bio obnovljen samostan našao se drugi mlaz sumporne vode s bližega brda Marjana, koji se sada vidi u samostanskoj konobi.

[42] Anal. Boll. 1897 str. 495. — Bull. dalm. 1898 str. 65. — Anal. Boll. 1904. str. 15. — Zeiller nav. dj. str. 68.

[43] Bull. dalm. 1901 str. 41 sl. Anal. Boll. 1897. str. 495, g. 1904. str. 15. — Bull. dalm. 1906 str. 305.

[44] Vidi opasku pod br. 8. Martirologij rimski nosi, da je Felicij mučenik Spoleti.

[45] Theologische Literaturzeitung 1900. str. 563. — Bul. dalm. 1900. str. 246.

[46] Delehaye u Anal. Boll. 1904. str. 16.

Martirologij Usuardov (iz IX. v.) nosi mučenstvo sv. Felicija dne 18. maja ovako: »Ipso die (XV. Kal. Iunias) sancti Felicis episcopi, qui apud Spellatensem urben, sub Maximiano imperatore, palman martyrii adeptus est.«[47] Ne smeta nipošto, da se u ovomu citatu govori, da je sv. Felicij bio mučen samo pod Maksimijanom, što nije baš tačno prema navodu Kronake Pasqualis; ali je interesantno što se kaže, da je bio mučen apud Spellatensem urben t. j. ne u Solinu, nego pokraj grada Spljeta,u okolici ovoga grada.

U XVII. v. podiže se živa polemika megju Tadijom Donnola iz Spella u Umbriji[48] i našim Šibenčaninom Tomkom Marnavićem,[49] da li je sv. Felicij bio mučenik grada Spella u Umbriji ili grada Spljeta. Povod ovoj polemici dala je sličnost imena Spellatensis i Spalatensis. Donnola rogjen u Spellu, tvrdio je, da je sv. Felicij mučenik ovoga grada, dočim T. Marnavić, (r. 1597., † 1639.) nastojao je da rivendicira sv. Felicija Spljetu. Ova je polemika bila vogjena više patriotskim zanosom nego li kritičnim dokazima. Maravić je pogodio, kako to dokazuje Chronaca Pasqualis.

Bilo je višekrat istaknuto,[50] da ako je istinita vijest ove Kronake glede mučenstva i mjesta ovoga za sv. Petra i Marcelina, kako je zbilja istinita, t. j. u Rimu — Papa Damaz poznao je još kao dječak njihova krvnika,[51] — ako je istinita vijest, kao što jest, o mučeništvu i mjestu ovoga za sv. Dujma, t. j. Solin,[52] ima biti, dosljedno, istinita i vijest ove Kronake, za mučeništva sv. Felicija u Solinu, ili tačnije po Martirologiju Usuarda apud Spellatensem urbem. Jer se logično ne da misliti, da je u jednoj tako staroj i tako kratkoj povjesničkoj vjestici iz god. 395., pisanoj samih 90 godina iza smrti ovih mučenika,

---

[47] Martyrologium Usuardi Monachi. Parisiis et Romae 1866. str. 250.

[48] Donnola, De loco martyrii sancti Felicis Episcopi Spellatensis brevis tractatio. Venetiis 1620. — Apologia qua s. Felix Episcopus et Mart. Spellatensis dilucidatur et confirmatur. Fulginiae 1643. Cfr. Farlati Illyr. Sacr. III. str. 474.

[49] Marnavić, Regiae sanctitatis illyricianae foecunditas Romae 1631. — Felix Episcopus et Martyr Spalatensi urbi dalmaticae croaticae Metropoli primatialiq. et veritati vindicatus. Romae 1634. — Anal. Boll. 1904. str. 15. — Bull. dalm. 1901 str. 41—45.

[50] Bull. dalm. 1901. str. 44. — Anal. Boll. 1904. str. 16.

[51] Anthologiae latinae Supplementa: Ihm, Damasi Epigrammata str. 34 br. 29.: »Marcelline tuos pariter Petre nosse triumphos percussor retulit Damaso mihi, cum puer essem.« Cfr. Acta SS. 1 iunii str. 172.

[52] Vidi gori str. 2.

ova vijestica tačna za tri dijela, a ne za četvrti, naime za trojicu mučenika, a ne i za četvrtoga, da je naime istinita za Petra i Marcellina u Rimu i za Dujma u Solinu, a ne istinita za Felicija, tim više što su ovi mučenici navedeni prema mjestu mučenstva dva a dva, i Felicij je abiniran Dujmu. Godina 299., koju nosi Kronaka Paschalis, nije tačna, prava je god. 304. Ova se pogrješka dade lako protumačiti, osobito u brojkama, kako je to bilo dobro opaženo[53]: Diocletiano VII. stoji za Diocletiano VIII., dosljedno Maximiano VI. za VIII. Može se dakle mirno poprimiti sviedočanstvo Kronake Paschalis, što se Felicija tiče: on je mučenik velikoga progonstva Dioklecijanova, dneva 8. aprila 304.

Nego dok su izašli na vidjelo natpisi malne svih solinskih mučenika ovo zadnjih decenija u grobištima kršćanskim u Manastirima i u Marusincu, ništa ne bi našasto o sv. Feliciju. Nezna se niti gdje je bio s početka, t. j. po mučenstvu pokopan: njegovo ime ne dolazi megju dalmatinskim i istarskim mučenicima niti u Liber Pontificalis, niti na Mozaiku Lateranskomu.[54] Nije slučajan, po našemu mnijenju ovaj muk, ovo izostavljanje. Cijenimo, da se dade ovo ipak protumačiti.

Sv. Feliks bio je mučen god. 304. na 18. maja apud urbem Spellatensem, dakle in territorio Salonitano, ne u Solinu, nego u polju Epetiuma (Stobreč—Žrnovnica) na IV millia passuum po prilici na istok Spljeta, a toliko po prilici na jugoistok Solinu. Dočim su ostali mučenici ovoga progonstva god. 304. bili pokopani na mjestu njihova stratišta, ili blizu, ad radices montis Massaron,[55] t. j. na obronku brda Kozjaka (mons Capreus), ogranka brda Mosora, na komu se stere Solin, gdje se podigoše njihove bazilike (basilicae extraurbanae) u Manastirima i u Marusincu, Sv. Feliks imao je biti pokopan na mjestu stratišta, t. j. u polju Stobreč-Žrnovničkomu, u mjestu zvanu »Vrbovnik«, gdje je on, kako smo to nazad godina

[53] Zeiller nav. dj. str. 15 sl. — Kronotaksa itd. str. 14.

[54] Bull. dalm. 1901 Suppl. k br. 12 i Tabl. III. Sr. tablu I. ovoga članka.

[55] Farlati nav. dj. I. str. 419, 422, 425. U starim spomenicima, u Žićima mučenika solinskih, brdo Massaron ili Tebron (današnji Mosor) proteže se i zauzimlje i brdo Kozjak (Capraeus nad Solinom). Vidi kartu I. u Bull. dalm. g. 1908. i Tabl. VIII. u Bull. dalm. 1916. Mosor pod imenom Masaro dolazi u našim domaćim dokumentima prvi put god. 852. Sr. Rački Doc. str. 5., a kod Ravennas, Cosmographia (ed. Pinder-Parthey str. 209) iz VII. v. pod imenom Musaro.

sakupili iz usta naroda.[56] živio, propovijedao novu vjeru, obraćao na istu one stanovnike i bio ondje mučen. Sv. je Feliks prosti mučenik, o stališu koga pobliže se ništa ne zna.[57]

Iza zadnjega progonstva i iza kako okolo V. v. palača Dioklecijanova bi zaposjednuta od kršćana, vjerojatno je, da je tijelo sv. Feliksa bilo preneseno ne u Solin, da bude pokopano ongje u bazilici grobišta u Manastirima, kako je na pr. bio iz Delminiuma, tada još u poganskim rukama, preneseno tijelo sv. Venancija, mučena ongje okolo polovice III. v.[58] — nego u Spljet, jer valjda više naruka i to u najbližoj blizini Dioklecijanove palače. Iza smrti njezina gospodara ova je palača postala državnim imanjem, bila je uvijek obitovana, bila je utočištem rimskih velikaša ili izagnanika.[59] U neposrednoj njezinoj blizini, na samih 100 m. od četverokutne, istočno-sjeverne kule palače bi god. 1906. otkriven dio starinskoga kršćanskoga groblja s grobnicama kakvih se nalazi izobilja u Solinu u grobištima kršćanskim V—VI. v.[60] Dokazom je i ovo da su palača i njezina bliža okolica bile V.—VI. v. napučene od kršćana.[61]. Pogani, koji su stanovali u palači i u bližoj okolici, ne zna se upravo kada, ali u V.—VI. v. ostavili su ju pred brojnijim kršćanima. Pogani se povukoše na istok Spljetu, prema Epetium-u, na koja 5 km. u mjesto, koje bi prozvano kasnije P a s d i g r a d (t. j. grad pasa, pogana), gdje kasnije IX.—X. v. bi podignuta crkva u čast sv. Lovri, koja, i ako pregragjena, još opstoji i u starim dokumentima zove se sv. Lovre i n p a g e n e s i m o ili u r e g i o P a g a n o r u m.[62]

Kako je gori rečeno, god. 640. opat Martin, po nalogu Pape Ivana IV. Dalmatinca, otkupio je u Solinu iz ruku Obara tjelesa mučenika solinskih, te ih u Rim prenio. Dioklecijanova palača nije

[56] Bull. dalm. 1901 str. 442. — Anal. Boll. 1904 str. 15.

[57] Pod glavnim oltarom u crkvi Franjevaca-Konventualaca u Spljetu njegovo je tijelo — manjkavi su dijelovi ispunjeni voskom — **obučeno u** biskupskom odijelu mitrom na glavi.

[58] F a r l a t i, Illyr. Sacr. I. str. 562. sl. — Anal. Boll. 1889. str. 397. Bull. dalm. 1900. str. 92 sl. — Anal. Boll. 1904. str. 6. — Bull. dalm. 1906. str. 102. — Z e i l l e r nav. dj. str. 77. — Bull. dalm. 1908. str. 172. 1908 str. 172.

[59] Vogja po Spljetu i Solinu str. 32, 47. sl. 64. H a b r a r d-Z e i l l e r, le Palais de Diocletien Paris 1912. str. 180.

[60] Bull. dalm. 1906 str. 3 sl.

[61] Bull. dalm. 1913 str. 41 sl.

[62] Viesnik hrv. arheol. društva 1897 str. 36. sl. — J i r e č e k, die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters I. str. 61.

bila u rukama Obara: bila je ona jaka tvrgjava za ono doba,kao što i u srednjem vijeku za doba provala Turaka. U njoj je stanovalo mnogo kršćana, a valjda i nekoji Solinjani, koji nisu svi iz straha pred Obrima pobjegli iz ruševina svoga grada na otoke.[63] Nezna se kada, ali sva je prilika da kada je nastao mir u crkvi, tijelo sv. Felicija bilo je iz Stobrečko-Žrnovničkoga polja (territorium Salonitanum) preneseno u Aspalathos (Spljet) na podnožje brda Marjana, na samih 260 m., na jugozapad Dioklecijanove palače. Ovgje je on imao biti štovan u kojoj memoria, nad kojom je u XI. v. nadbiskup spljetski Ivan IV. sagradio crkvu,[64] koja je višekrat bila pregragjena, a u kojoj u XV. v. bi našasto njegovo tijelo.[65] Te i ako se ne čita u dokumentima, zašto baš ovgje, na podnožju brda Marjana,[66] gdje u XI. v. nije bilo mnogo kuća i stanovnika – jer predgragje Veli Varoš, komu ovaj položaj pripada, tek je nastalo

[63] Bull. dalm. 1913. str. 42. — Histor. Salonit. c. VIII. str. 28. — Vogja po Spljetu i Solinu str. 51. — Hebrard-Zeiller nav. dj. str. 188.

[64] Histor. Salonit. c. XV. — Farlati, Illyr. Sacr. III. str. 127, 474. Kada je god. 1907. bilo prigragjeno podnevno krilo staroga samostana Franjevaca-Konventualaca, koje gleda prema moru i baš onaj dio, gdje je XI. v. bila sagragjena crkva sv. Felicija, opazili smo ovdje skupinu temeljnih zidova iz raznih perioda. Nema sumnje da su ovi zidovi bili ostaci starijih crkvica, a potanje se nije moglo ništa utanačiti, budući sve ovo bilo prorovano i ispremiješano.

[65] Farlati, nav. dj. III. str. 127 pripovijeda, da je tijelo sv. Felicija počivalo »in arca marmorea«, a to bi bio onaj lijepi mramorni sarkofag, predstavljajući prelaz Izraelićana preko crvenog mora, koji se je nalazio još od XIV. v. u ovoj crkvi, služio je do nazad nekoliko godina kao antipendium oltara u istoj, a kasnije bio je prenešen u klauštar samostana (Bull. dal. 1902. str. 179). Ovaj sarkofag bi god. 1902. nabavljen za 8000 Kr. od Arheološkoga Muzeja u Spljetu, u komu se sada čuva pod br. 279 D (Katalog Basreliefa: sr. Bull. dalm. 1905 str. 67). Nekoji su bili mnijenja, da je u ovomu sarkofagu bio pokopan sv. Felicij, dapače da je jedan od svetaca introductores na stražnjoj strani istoga sam sv. Felicij (sr. Vjesnik hrv. arheol. društva 1897 str. 67). Smiona je bez sumnje ova konjektura! Sarkofag je barem za nekoliko decenija pozniji od 304. godine mučeništva sv. Felicija.

[66] Brdo Marjan (god. 1070—1080 i g. 1119 in Murnano—Kukuljević. Cod. dipl. I. str. 169, II. str. 22. — Farlati, Illyr. Sacr. III. str. 344. in Murnano god. 1218. — Starine 21, 263; in Margnano god. 1370 Not. Spal; in Mergnano god. 1416 ib.) zove se i Kyrie Eleyson. Vogja po Spljetu i Solinu str. 54: a god. 1248 Seranda ili Saranda. Jireček nav. dj. I. str. 62.

kasnijih vijekova — nadbiskup je Ivan IV. sagradio u XI. v. crkvu sv. Feliciju, gdje u XV. bi našasto njegovo tijelo, mora se logično zaključiti, da je bila živa tradicija, po kojoj sv. Felicij bio je ovdje pokopan. Ovo se je moralo svakako dogoditi prije IX. v., prije nego li je mauzolej Dioklecijanov bio pretvoren u Stolnu Crkvu, jer je vjerojatno, da bi u nj bilo preneseno tijelo sv. Felicija. Na prigovor, koji bi se mogao nametnuti, zašto nisu kasnije od IX. v. bile iz crkve na podnožju Marjana prenešene moći sv. Felicija u Stolnu crkvu, da se ima jedno sveto tijelo, odgovor je lak. Spljetskoj Crkvi stalo je do toga, da ima tijelo sv. Dujma, po njezinu mnijenju učenika sv. Petra, da tim dokaže tobože svoje apoštolsko porijeklo, a ne tijelo jednoga sveca i mučenika, bez osobitih prednosti, kako je bilo ono sv. Felicija.

Tijelo dakle sv. Felicija, prenešeno okolo V. stoljeća u Spljet (Aspalathos) u najbližu okolicu Dioklecijanove palače, bilo je u rukama kršćana ,ležalo je u svojoj m e m o r i a. Opat Martin, koji je otkupljivao tjelesa mučenika od pogana, od Obara u Solinu, da ne budu obesčašćena, nije trebao da to učini za tijelo sv. Felicija, koje je bilo u dobrim, u kršćanskim rukama. Ovaj nije bio prenešen u Rim, stoga njega nije viditi na Mozaiku Lateranskomu, niti o njemu govori Liber Pontificalis, nego počiva ispod velikog oltara, obučen u biskupskom odijelu, u glavnim dijelovima dobro sačuvan, kako smo mi nedavno konstatirali, a popunjeno voskom u nekojim dijelovima. Ne prozizlazi iz nikakvog dokumenta, a niti iz predaje, da bi ovo tijelo ili pojedini djelovi istoga bili ikada drugamo prenešeni. Ako li fale pojedini djelovi, to su oni, koji su se tekom vremena, uslijed rekognosciranja ili prenašanja iz položaja u položaj, izmrvili i u prah obratili.

* * *

Na Mozaiku Lateranskomu na desnu, iza Asterija, dolaze T e l i j i P a u l i n i j a n, a na lijevu iza Septimija, A n t i o h i j a n i G a j a n. Ovi sačinjavaju osobitu skupinu mučenika, jer nose svi osobito odijelo, naime dugu chlamidu vojnika dvorske straže, četvornim segmentom, a ispod nje tuniku izvezenu sa rukavima stisnutim okolo bila, kako su na pr. predstavljeni mučenici vojničkog stališa na spomenicima bizantinske dobe.[67] Martirologij Jeronimski nosi četiri drûga

[67] D e R o s s i, Abside nell'oratorio di s. Venanzio itd. u Bullett. dalm. 1901 Suppl. k br. 12 str. 16.

mučeništva sv. Dujma. Dva kodeksa ovoga Martirologija, Bernski i Wissenburški, nose osam: Epternaški tri,[68] Martirologij Georgijev šest. Lako je uvidjeti, da se je ovdje uvukla pogrješka u kodeksima: nije stalan broj osam, broj šest dolazi samo u jednom Martirologiju; pravi je broj IV a ne VIII., kako je to dobro opazio De Rossi: »sjajno svjedočanstvo Mozaika Lateranskoga — veli on — riješava ovo pitanje: četiri su bila vojnika (milites) drugovi mučeništva sv. Dujma.«[69]

U svim šest Žićima (Vitae) sv. Dujma, koja nam je sačuvao Farlati,[70] pripovijeda se, da su u pobuni, koja je nastala u gragjanstvu Solina poradi uapšenja biskupa Dujma, njegva preslušanja pred tadašnjim namjesnikom rimskim u Solinu M. Aurelijem Iulijem,[71] bili mučeni nekoji kršćani. Dokumenti govore o 40 ili 45 mučenika. Od ovih šest Žića, tri govore izrično, a tri indirektno, da su ovi mučenici bili na dan prije Dujma mučeni i da su ga pretekli u slavu nebesku.

Prvo Žiće (Vita) po Farlatiju,[72] zbog neprekidne tradicije Crkve Spljetske, koja bi tradicija bila uzeta od prokonzularnih Akata mučeništva sv. Dujma t. j. iz izvješća namjesništvenih i spisa procesa itd. bilo bi po njemu najvjerodostojnije. U izvatku se ovoga Žića priopćena od Tome arcidjakona čita, da je sv. Dujam trpio mučeništvo sa mnogim drugima, koji su ga za mjesec dana prije pretekli u slavu nebesku.[73]. Toma Arcidjakon, a za njim Henschenius i Farlati ovim su tumačenjem nastojali izglediti veliku razliku megju dvama blagdanima sv. Dujma. Od dana 11. (ili korektnije 10. aprila, pravoga dana blagdana sv. Dujma) do 7. maja, njegova prenešenog

[68] Vidi opasku 5 na str. 3.

[69] De Rossi, Abside itd. str. 17.

[70] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 414. sl. — Šegvić, **Storia e leggenda ecc. str. 21.**

[71] **Bull. dalm.** 1914. str. 118.

[72] Illyr. Sacr. I. str. **404, 414.** — **Thomas Archidiacon. Histor.** Salonit str. 8.

[73] »Hic (S. Domnius) autem cum **multis** aliis passus est qui eum uno mense ad martirii gloriam praecesserunt.« Farlati (l. c.) u opaskama o broju mučenika nadodaje: »scilicet **quadraginta** quinque quos **Praecursores S. Domnii appellabimus« a glede vremena mučenstva opaža: »id est uno fere mense, ut inquit Henschenius in Actis SS. XI. april, in commentario Praevio n. 4; nam ab** sociorum obitu et martyrio, quod in **diem 11 aprilis incidit, sex ex viginti dies intercesserant, cum B. Domnius causa mortem oppetiit nonis Maji.«**

blagdana, kako je drugdje bilo dokazano,[74] ima skoro mjesec dana. Ovo tumačenje pojavilo se je jamačno u ono doba, kada je bio podvostručen sv. Dujam t. j. u IX.—X. v. i u ovomu je Žiću, vidi se, odjeka ovoga vjerovanja. S ovih razloga trudno je da je ova vijest stara, iz doba mučeništva sv. Dujma, uzeta iz akata prokonzularnih. Ona je, sva je prilika, iz dobe Adama Parižanina, koji je u XI. v. napisao elegantnijim stilom život sv. Dujma.[75] Nego koje zrnce povjesničke istine moglo bi biti sadržano u ovomu i u slijedećim Žićima, a to je, da su nekoji kršćani bili uapšeni zajedno sa sv. Dujmom i dan prije njega mučeni.

Drugo Žiće, pripisano Esychiju III. biskupu solinskomu, prijatelju sv. Augustina, mnogo je kasnije od ove dobe: ovo je iz XVII. v.[76] U njemu se pripovijeda takogjer, da je 45 kršćana bilo uapšeno skupa sa sv. Dujmom i pošto ovi nisu htjeli žrtvovati krivim bogovima, da su bili smaknuti, da su pretekli sv. Dujma u slavu nebesku, a njihova tjelesa noću pokopana na podnožju brda Massaron. Farlati zove ove mučenike predteče sv. Dujma.[77]

Treće Žiće je po svjedočanstvu Farlatievu sastavljeno od Adama Parižanina u XI. v.[78] zamoljen za ovo od nadbiskupa spljetskog.

---

[74] Šegvić, Storia e leggenda itd. str. 21 sl.

[75] Farlati, nav. dj. str. 404 sl. 718. — Thom. Arcid. Hist. Salonit. cap. 16. — Šegvić, nav. dj. str. 21 sl.

[76] Thomas Archidiaconus, Histor. Salonit. cap. 16. — Šegvić, nav. dj. I. str. 22. — Farlati, nav. dj. str. 718.

[77] Farlati, nav. dj. I. str. 417: »Videns autem multitudo suum Pontificem iniuste percuti, concurrit ad praetorium fremebunda, Maurilio impietatem et iniustitiam objiciens. Illa ira percitus missa armatorum manu quadraginta quinque de illius numero comprehensos, cum idolis nollent sacrificare, capite truncari iubet, qui S. Pontificem sanguine purpurati ad caelestia praecesserunt. Eorum corpora noctu a fidelibus e loco passionis sublata ad radices Massaron (mons ita vocatur) honorifice tumulata sunt. Ovomu tekstu Farlati pako u opaskama pridodaje: »iure igitur meritoque hos Beatos Martyres s. Domnii praecursores appellamus.«

[78] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 418—19: »Videns autem Maurelius omnia, quae tentaverat, incassum cadere, expoliari hominem iussit et fustibus nudum cedi. Dum autem Domnius cederetur, fit Christianorum concursus ad Praetorium: insultant Maurelio frementes prae dolore, et opprobriantes, quod inique actum esset, hominem innocentem per ludibrium suppliciis opprimi. Ille vero, his ita peractis, repente emissa armatorum manu, quadraginta ex his comprehensos, nolentesque idolis sacrificare, statim omnes capite truncari iussit: quorum corpora, a fidelibus noctu inde sublata ad radices montis Massari sepulta sunt.« Cfr. Acta SS. mensis

Lovre Dalmatinca, koji je igrao tako važnu ulogu u narodu za doba kralja Zvonimira.[79] Žiće najstarije jest sigurno ono Adamovo.

U ovomu trećemu Žiću i u dvama koji slijede IV. i V. ne govori se nego indirektno, da su drugovi mučenstva sv. Dujma pretekli ga u slavu nebesku, ali to slijedi iz cijeloga konteksta.

U četvrtomu Žiću, nepoznata pisca, pripovijeda se, da je bilo uapšeno i smaknuto 45 kršćana i da su ih kršćani pokopali na podnožju brda Masaron.[80]

U petomu Žiću, takogjer nepoznata pisca, pripovijeda se po prilici isto što i u četvrtomu.[81]

Šesto Žiće, od Arcidjakona spljetskoga Luke Gaudencija, sačinjavaju lekcije II. nokturna blagdana sv. Dujma. U VI. Lekciji se čita da je 45 kršćana prije njega bilo ovjenčano vijencem mučeništva.[82]

Zadnja tri Žića nisu drugo nego više manje razvućeni panegirici prvih triju.

U svim je dakle Žićima govora o 40 ili 45 kršćana, koji su prigodom uapšenja i osude sv. Dujma bili s njim

aprilis str. 7 sl. U opaskama ovomu tekstu Farlati opaža, da je Adam Parižanin navlaš iz ovoga broja 45 drugova mučenstva Dujmovih, izostavio 5, a to da se pomogne pamćenju, koje lakše pamti obli broj nego li polovični: »Adamus ... consulto praetermisit, more et exemplo Historicorum, qui ut memoriae imbecillitati serviant, integris potius ac solidis quam fractis numeris utuntur.

[79] Šišić, Pregled povijesti hrvatskoga naroda, Zagreb 1916 str. 58 sl. Isti, Geschichte der Kroaten 1917. str.

[80] Farlati, nav. dj. str. 422: »... Cumque haec in praetorio agerentur multitudo Christianorum ante portas collecta est cum eiulatu magno clamantium, Sanctum, simplicem, innocentem a truculento iudice non debere talia pati. Praefectus vero timens, ne qua ex his seditio oriretur, iusit armatos milites, ut, quotquot possent ex eis comprehenderent, ex quibus quadraginta quinque sacrificare nollentes mox decollati sunt. Corpora autem eorum noctu a Christianis collecta sunt, et cum debita reverentia ad radicem montis, qui Graece Tebron, latine Massaron dicitur, sepulta sunt, ubi et multum flentes, haec Domino decantabant ...«

[81] Farlati, Illyr. Sacr. I. str. 424: »At ille (Maurilius) furore percitus, magnam armatorum vim arcessit et confectim 45 ex illis, qui nullo modo sacrificare Idolis voluerunt, capite detruncandos imperat, quos eadem nocte clam Christiani sustulerunt illorum cadaveribus ad radices Massaron tumulatis.«

[82] Directorium liturgicum pro Dioecesi Spalatensi str. —. Farlati. nav. dj. str. 426.

mučeni, dapače pretekli ga za jedan dan ili jedan mjesec u slavu nebsku. Sva su ova Žića više legendarna nego li povjesnička, kako je to višekrat bilo opaženo. Ali ipak u ovima zrnce povjesničko jest, da je sa sv. Dujmom bilo uapšeno ne 45 ili 40 kršćana, nego 4 i da su ovi na dan prije bili mučeni. U II., III., IV. i V. Žiću rečeno je, da su tjelesa ovih mučenika bila po noći dignuta sa stratišta od vjernika i pokopana na obronku brda Massaron. Da sv. Dujam bude bio istodobno pokopan, t. j. iste noći, to bi bilo u Žičima po svoj prilici rečeno. Dokazom je ovo, da je sv. Dujam bio mučen i pokopan u drugom času. I pošto znamo iz natpisa solinskoga da je ovaj dan IIII. Id. Apriles t. j. 10. aprila, a da su mu drugovi mučeništva bili mučeni na dan prije, ovaj dan morao bi biti 9. aprila. Da je u kodeksima nastala konfuzija glede dana proizlazi iz okolnosti, što dne IIII. Id. Apriles kodeks Eptern. Jeronimskog Martirologija nosi van mjesta ime Gajana, jednog od četvorice mučenika, a kodeks Wissenburški istoga Martirologija nosi dne IIII Id. Apriles (10. aprila) van mjesta Domnini ep(iscopi). Martirologij su kasnije sve ove mučenike metnuli na 11. aprila (III. Id. Apriles) dočim, barem za Dujma je siguran dan, po natpisu 10. aprila (IV Id. Apriles).

Kojega su statiša bili ovi mučenici, to Žića ne kažu. U prvom Žiću kaže se uopće, da su bili »multi alii qui eum (Dominum) uno mense praecesserunt«, a u VI. Žiću da je »quadragintaquinque martyrio ante ipsum coronati«. U ostala četiri Žića pripovijeda se, da je proti svjetini kršćana razjarenoj bila poslana »armatorum manus »magna armatorum vis, armati milites«, koji uapsiše 45 od svjetine. Da su oni »comprehensi de illius numero« II. Žića, »quadraginta ex his comprehensos« III. Žića, »quadraginta quinque comprehensi IV. Žića, »quadraginta quinque ex illis qui nullo modo sacrificare idolis voluerunt« V. Žića bili od iste »armatorum manus« od »armatorum vis«, od »armati milites«, da su bili dakle od istih vojnika, to se doduše ne da iz daleka zaključiti, ali sve nas upućuje, da su bili oni vojnici. Nije bio rijedak slučaj, da su vojnici pogani poslani da uapse kršćane, ili činovnici pogani pri istrazi proti kršćanima, na prizor srčanosti kršćana u ispovjedanju svoje vjere, obratili se na ovu. Tih primjera imade dosta u povijesti progonstva.[83]

[83] Prudentius περὶ στεφάνων V. v. 269—304. — Allard la persecution de Dioclétien I. str. 248.

Sva je prilika dakle, da su ovi drugovi mučeništva sv. Dujma, vojnici, naznačeni po odijelu na Mozaiku Lateranskomu, iz čete onih vojnika, koji su bili poslani od carskoga Namjesnika M. Aurelija Julija, da sv. Dujma uapse.

Nego se namiće ovgje jedno važno pitanje kako naime dolaze u ovoj pobuni i u ovom uapšenju u Solinu god. 304. vojnici carske dvorske straže. Od riješenja ovoga pitanja zavisi kao posljedica i riješenje drugog važnoga pitanja, naime o boravku cara Dioklecijana u Solinu god. 304. za vrijeme ovoga progonstva.

Četiri mučenika-vojnika naznačena su na Mozaiku Lateranskomu u odijelu vojnika dvorske straže, kako običavaju biti predstavljeni na spomenicima mučenici vojničkoga stališa iz bizantinske dobe.

Jedna od prednosti, koju ima ovaj veliki, krasni mozaik Lateranski, nad ostalima mozaicima u Rimu, jest, da se na njemu, po prvi put na spomenicima u Rimu i na Zapadu, vide u potpunom karakteru predstavljena odijela, koja su nosili oko polovice VII. v. ne samo crkovnjaci, nego i osobe gragjanskoga stališa.[84] Nikakvi spomenik stare crkvene umjetnosti u Rimu ne daje nam kao Lateranski mozaik povjesnički razvitak odijela crkvenih. Razna ova odijela, izražena tako živim bojama, takvom točnošću i slikovitošću, svjedokom su takogjer nošnje prijašnjih vijekova, s kojim se slažu u bitnosti i oni poznijih vremena, jer su se dugo još u srednjem vijeku rabili.

Ako su dakle znamenita i karakteristična odijela za sve mučenike svećeničkoga i svjetovnoga stališa u ovomu Mozaiku, ako možemo pouzdano vjerovati, da su ovakva odijela nosili polovicom VII. v. Pape, biskupi, djakoni, svjetovnjaci, moramo isto tako vjerovati, da su nosili i vojnici, te da su četiri gornja vojnika bila zbilja vojnici dvorske straže. Ako je mozaicista naznačio točno stališ ostalih mučenika, te im dao odnosna odijela, naravski prema tadašnjoj dobi, to mora da je učinio točno i za ova četiri vojnika. Za ovu svrhu, naime koga su stališa bili ovi mučenici, služilo mu je izim predaje sačuvane u crkvi iz službenih crkvenih spisa, Akata, i samo pripovijedanje Pape Ivana IV., rodom Dalmatinca, koji je postao Papom dne 24. decembra 640., nastajne god. 641. dao prenijeti tjelesa mučenika, te iste godine naručio ovaj mozaik, djelomice i vidio

[84] Grisar, Anal. Rom. I. str. 521 sl.

ga gotova, budući umro dne 12. oktobra 642., a dokončao ga njegov nasljednik Teodor (642—649.). Po nekojim piscima Ivan IV. bio je rodom iz Zadra, po drugima iz Solina,[85] svakako bio je Dalmatinac. Kada je Papom postao god. 640., metnimo od 50—60 godina, imao je 25, odnosno 35 godina, kada je okolo 615. razoren Solin. Valjda je i on pobjegao iz rušećega se grada na bliže otoke, a odavle u Rim. Bilo da je on vidio Solin još prije rušenja, bilo da je prije iz njega iselio, bilo da je bio rodom ne Solinjanin, nego Zadranin, on je po godinama i po stališu mogao nešto znati, bilo ka očevidac neposredni, bilo posredno čuo o mučenicima, o njihovim imenima, o njihovu stališu. Stoga njihove predstave na Mozaiku Lateranskomu imaju ogovarati istini i što se odijela tiče. To stoji da su oni vojnici carske dvorske straže.

Opće je poznato, da je carska tjelesna straža pratila svugdje cara i da gdje nalazimo jednoga vojnika ove careve straže, dakle jednoga pretorijanca, tu mora da je bio glavom sam car ili koji član carske obitelji.[86] Tek car Konstantin raspusti ovu tjelesnu stražu koncem god. 312.,[87] a do njegove dobe nju nalazimo svugdje u pratnji cara. Ta poznato je, koju je važnu ulogu igrala u povijesti careva ova straža.

Ako dakle nalazimo megju mučenicima solinskim god. 304. u Solinu četiri vojnika carske straže, to znači, da je tadašnji car Dioklecijan bio ove godine ili u Solinu ili u najbližoj okolici. Istina mogao je biti i koji drugi car član tada vladajućega četverovlagja (tetrarhije), ali je najvjerojatnije to imao biti Dioklecijan. Nećemo lako biti na čistu nikad, jer nam fale dokumenti, kako su mučena ova četiri vojnika, kako da oni dolaze amo, da li su oni od onih »armatorum manus«, koje je namjesnik M. Aurelius Julius izaslao, da

[85] L o b k o w i t z P r i n z Z. V. Statistik der Päpste 1905. str. 15. — F e r r i, Sommi Pontefici str. 81. Po jednomu i drugomu ovomu piscu Ivan IV. bio je rodom Solinjanin.

[86] M a r q u a r d t, Römische Staatsverwaltung (1876) II. str. 389, 460 sl. B o u c h è-L e c l e r g, Manuel des institutions romaines str. 153, 317, 319—320. — H. S c h i l l e r, Untergang der antiken Welt I. str. 73, 242 II. Bd. str. 97 sl. — S e e c k, Untergang der antiken Welt I. str. 73, 242 244, 248, 249, 389; II. str. 12, 15—18, 34, 36—38, 42, 64, 483, 484.

[87] B o u c h è-L e c l e r g, nav. dj. str. 320. M a r q u a r d t, nav. dj. str. 462. A u r e l. V i c t o r, de Caes. 40, 24. L a c t a n t i u s, de mortibus persecutorum 26. — G o y a u, Chronologie de l' Empire romain str. 385 sl.

pobunjenu svjetinu rastjeraju, ili su oni napose kao motrioci, priznavši se kršćanima, bili uapšeni i osugjeni dan prije sv. Dujma, ali to stoji da su oni bili u Solinu god. 304. i okolo 10. aprila mučeni.

Ova nas konstatacija vodi na riješenje drugoga pitanja.

Kada su vojnici tjelesne straže careve bili ove godine u Solinu, mora da je bio ovgje i sam car Dioklecijan.

Već smo se u više prigoda[88] bavili pitanjem putovanja cara Dioklecijana na povratku god. 304. iz Rima, gdje je bio proslavio dvadesetgodišnjicu (vicennalia) svoga vladanja (20. novembra 303.), te pitanjem pravca ovoga putovanja iz Ravenne u Nikomediju. Ovim smo prigodama dokazali, da je Dioklecijan na povratku iz Rima, odnosno iz Ravenne, u kojemu zadnjemu gradu bio je na 1. siječnja 304. da primi VIII. konzulat, opkolivši obalu Istre »per circuitum ripae istricae«, iz Trsata (Tarsatica), bilo po kopnu ili po moru, došao u Salonu, odnosno Aspalathos (Spljet) da vidi radnje svoje palače, u koju se je imao, iza odreke na prijestolje 1. svibnja 305., povući. Ovo smo mnijenje oslanjali — izim što na neku slıodnost vjerojatnosti, da nalazeći se on u blizini palače, svratio se je u nju, da vidi, kako će se do u nedaleko vrijeme u njoj smjestiti i nastaniti — na dokumentima mučeništva sv. Staša (Anastazija).

U svim naime Žićima mučeništva sv. Anastazija — a četiri su,[89] od kojih tri imaju povjesničku vrijednost, — čita se, da je sv. Anastazij bio mučen u Solinu u prisutnosti cara Dioklecijana u ovomu gradu ili u blizini.[90] Veoma je vjerojatno, da je sv. Anastazij bio osugjen u Solinu od namjesnika M. Aurelius Julius, a budući on apelirao na Cara, koji je tada bio nedaleko t. j. u svojoj palači u Spljetu, ovaj je osudu potvrdio. Ovo bi imale značiti one juridične riječi u Žićima mučeništva sv. Staša: »Diocletiano [non] longe in alia civi-

[88] Bull. dalm. 1908 str. 113; 1910 str. 99—100; 1911 str. 108.

[89] Farlati, nav. dj. I. str. 718 sl. Acta SS. mensis Sept. III. 22—23. Ephemeris Salonitana str. 21 sl

[90] Farlati, nav. dj.; Ephemeris Spalat. str. 23: »quia Diocletiano persecutori [non] longe in alia civitate posito delatam per momenta dicunt sententiam; »...quia tunc temporis non longe Salonis morabatur Caesar« . . . »Anastasius alacer Salonas in Dalmatiam contendit, ubi Diocletianus tunc degebat« »...qui (iudex) cum sanctum cogitasset diversis dilaniare suppliciis, ab Imperatore subita iussione compulsus est ad ipsam. in qua Augustus degebat, concitus ire civitatem... »missus ad Imperatorem Anastasius mandato Imperatoris ingenti saxo ad caput appenso. mari inficitur.«

tate posito, delatam per momenta dicunt sententiam.« Po ovomu Anastazij bio bi bio osugjen od namjesnika Dalmacije, sijelom u Solinu, ali konačna osuda bila je izrečena od cara Dioklecijana, koji se nalazio nedaleko u svoj palači. Ovomu tumačenju ne bi smetalo ništa, da li se uzimlje mučeništvo sv. Anastazija u g. 304., kada Dioklecijan bijaše još carem ili g. 308., kada je on bio ex-car, ali ipak sa nekom vlašću vladanja.[91]

Ovim smo činjenicama dobili kao rezultat, da je sv. Anastazij bio mučen iste god. 304., koje i sv. Dujam, ali ne istoga dana; da se je ovo zbilo za prisutnosti cara Dioklecijana u svojoj palači u Aspalathosu, na povratku iz Rima, nekako zimi ili premaljeća god. 304., koje iste godine u kolovozu on je prispio u Nikomediju.

Ostaje pri zaključku da rečemo malo riječi i o godini ovoga mučeništva.

»Kada je car Dioklecijan uzašao na prijestolje, važni problemi razne naravi pukoše pred očima ovoga ambicioznoga Dalmatinca. Najteži i najdelikatniji bijaše, kako da udesi svoje ponašanje prema Crkvi i vjeri kršćanskoj. Zatvoriti oči pred opstojećim kršćanstvom, bilo je nemoguće. Kršćani su bili mnogobrojni u rimskomu carstvu.[92] Zavaravati se, da se ne vide u crkvi kršćanskoj nego prostih društava za megjusobno pripomaganje, to je bilo hinjenje, koje nije odgovaralo realnosti. Dati crkvi kršćanskoj prekarnu toleranciju, koja se je mogla od časa na čas opozvati, to je bilo sredstvo dilatorno, koje je samo odgagjalo poteškoće konačnoga riješenja ovoga pitanja. Nije ostajalo nego najvećom energijom boriti se proti kršćanskoj vjeri, pa bilo to i s pogibelju da se podleže u ovomu zadnjemu pokušaju, ili poprimiti stečevine kršćanstva.«[93]

Car Dioklecijan za svoga kratkoga boravka u Rimu u kolovozu god. 285., bijaše okružen od kršćana, časnika na njegovu dvoru, i sluga. Za njegova boravka u njegovoj prijestolnici Nikomediji, pod uplivom žene mu Priske i kćeri Valerije, koje su bile, rek bi,

[91] Pod Dioklecijanom ex-carem bili su takogjer mučeni dne 8. novembra g. 306 u Fruškoj gori SS. Quattuor Coronati. Sr. Acta SS. mensis novembris str. 760.

[92] Računa se da je okolo god. 300 po Kr. bilo 3—4 milijona kršćana. Sr. Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums II. Aufl. str. 538 Note I. Po drugim bilo ih je do 5 milijona. Sr. Civiltà Cattolica od 16. I. 1904 str. 203 sl.

[93] Allard, la persécution de Dioclétien I. str. 53 sl. — 70, 147 Goyau. Chronologie de l'empire romain str. 365.

prigrlile kršćansku vjeru ove iste godine, Dioklecijan je bio za toleranciju. Zasluga je ovih dviju kriposnih žena, ako je on bio sklon magistratima kršćanima, ako su biskupi uživali neku slobodu, ako su u rimskomu carstvu bile podignute mnoge crkve i proširena kršćanska grobišta. U samoj prijestolnici Nikomediji bi sagragjena velika crkva na brežuljku vis-à-vis carske palače. Nego uvedenjem tetrarhije god. 292. položaj se okrenuo na gore, i to poglavito pod uplivom zeta mu Galerija. Već god. 298. poče progonstvo proti kršćanima u vojsci.

Istom god. 303. na 24. veljače bi objelodanjen prvi Edikt općeg progonstva proti kršćanima, kojim se zabranjivahu sastanci, rušahu crkve, uništavahu svete knjige itd. Žrtvom ovoga progonstva padoše mnoge kršćanske glave na Istoku i na Zapadu.[94] Priska, žena Dioklecijana i kći mu Valerija bjehu prisiljene da apostaziraju od kršćanske vjere, mnogi kršćani dvorjanici u carskom dvoru u Nikomediji, kano Petar, Dorotej i Gorgonij bješe mučeni pod očima samoga cara.

Okolo polovice iste godine 303. bi izdan drugi Edikt progonstva, koji nalagaše utamničenje svih poglavica crkvenih, a malo zatim treći Edikt, koji je propisivao uopće najokrutnije mjere proti svim onima, koji ne bi htjeli žrtvovati krivim bogovima. Amnestija, koju je proglasio Dioklecijan u Rimu dne 20. oktobra 303. prigodom proslave njegove dvadesetgodišnjice vladanja, ublažila je samo za čas progonstvo: mnogi kršćani bjehu pušćeni na slobodu. Ali progonstvo uskipi ponovno koncem iste godine, osobito u Africi i u Rimu. Konstancij Chlorus, otac Konstantina Velikoga, ne htjede izvršiti naloge glede progonstva u svojim pokrajinama Galiji i Britaniji. On se ograniči na to, da poruši samo nekoje crkve.

Četvrti Edikt progonstva izdan mjeseca ožujka 304. djelo je Galerija: Kršćani su bili prisiljeni žrtvovati javno krivim bogovima. Probo, namjesnik donje Panonije, dao je otsjeći glavu sv. Ireneju, biskupu Srijema, a živa sažgati Polijona, klerika u Cibalis-a (Vinkovci u Slavoniji).

Žrtva ovoga općega progonstva bio je i biskup Solina Dujam dne 10. aprila, a Anastazij tangar po svoj prilici u isto doba ove godine, kako je bilo gori rečeno.

[94] Allard, nav. dj. I. str. 274; Goyau nav. dj. str. 365.

Nekoji pisci[95] su mnijenja da je Dujam bio mučen god 303. u trećemu progonstvu, kada je ovo bjesnilo proti biskupima i poglavicama crkvenim, ali je vjerojatnije, da je on bio mučen u IV. progonstvu god. 304. pod Galerijem, koji je stolovao kao car u Srijemu i imao pod svojom jurisdikcijom uopće pokrajine Dunava, Ilirikum, Macedoniju, Grčku i Kretu i jer ove godine 304. mora da je car Dioklecijan bio u Solinu, kada su četiri vojnika njegove tjelesne straže bili mučeni. Oni su bili pokopani kada i Dujam na podnožju brda Masaron u Manastirima u basiliculae ili memoriae, nad kojima, iza razorenja istih, u provalama Gota bi početkom V. v. podignuta bazilika, u konfesiji koje bio je našast njihov fragmentarni natpis. Njihove moći bile su, iza razorenja Solina, zajedno sa onima mučenika Solinskih prenešene u Rim god. 641. i položene u kapelu sv. Venancija, prozvanu tako u počast Venancija, prvoga biskupa u Solinu, čije su moći bile takogjer istom prigodom prenešene u Rim.

Farlati,[96] komu nisu bile poznate mnoge stvari ob ovim mučenicima, koje su nam iznijele iskopine solinske, da se izvuče kako tako iz neprilike glede ovih mučenika i Dujma i Staša, glavnih mučenika podvostručenih u srednjemu vijeku, kušao je razlikovati drugove mučenstva — socii martyrum sv. Dujma, pa drugove groba — socii sepulchri Salonitani — pa drugove štovanja u Lateranu — socii cultus Lateranensis, koji sve nisu drugo nego ista 4 vojnika — milites — drugovi mučeništva sv. Dujma.



[95] F. Lenzi, San Doimo vescovo e martire di Salona (m. 303) Roma 1913 str. 54.

[96] Illyr. Sacr. I. str. 457 sl.

Mučenici Solinski na moz



S. Paulinianus. S. Tellius. S. Asterius. S. Anastasius.

Papa Joannes IV.

S. Venantius. S. Joannes Evangelista. S. Paulus. B. Virgo Mar

MARTIRIBUS $\overline{XPI}$ $\overline{DNI}$ PIA VOTA IOHANNES RE
AC SACRI FONTIS SIMILI FVLGENTE METALLO PR
QVO QVISQVIS GRADIENS ET $\overline{XPM}$ PRONVS ADORANS EF

a mozajiku Lateranskom.



S. Maurus. S. Septimius. S. Antiochianus. S. Gaianus.

Papa Theodorus.

B. Virgo Maria. S. Petrus. St. Joannes Baptista. S. Domnio.

ES REDDIDIT ANTISTES SANCTIFICANTE DO̅

LO PROVIDVS INSTANTER HOC COPVLAVIT OPVS

NS EFFVSASQVE PRECES MITTIT AD AETHRA SVAS·



Novi pogled u monoteletizam i monergetizam.

(Nastavak) Studija Dr. Josip Marić

Kristologija Pseudo-Dionizija Areopagite.

I. Monotelete i monergete se pozivaju na kristologiju Pseudo-Dionizija Areopagite.

Monotelete i monergete svojatali su za sebe uz Ćirila, patrijarhu aleksandrijskoga, i Pseudo-Dionizija Areopagitu. Svjedoči to u prvom redu spomenuta aleksandrijska unija, što ju je Ciro, patrijarha aleksandrijski, sklopio g. 633. s egipatsko-aleksandrijskim monofizitima: Severijancima, Teodozijancima i Temistijancima.[174] Naveo sam u početku, da je ta unija prvi topovski hitac, koji je navijestio strašnu kristološku borbu, što je trajala sve do 6. općenitoga carigrad. koncila od g. 680. i svršila osudom pape Honorija.[175] Glava sedma te unije ispovijeda s Dionizijem, da je Krist božanska i ljudska djela tvorio jednim teandričkim djelovanjem.[176] I doista: koncil lateranski i šesti opći koncil carigradski ističu na nebrojeno mjesta, da su monotelete Ciro, Teodor biskup iz Pharana, Sergije, patrijarha carigradski i njegovi nasljednici Pirho, Pavao i Petar Makarije, patrijarha antiohijski i drugi samo obnovili nauku egipatsko-aleksandrijskih monofizita: Severijanaca, Teodozijanaca i Temistijanaca.[177] Martin I. papa (649—655.) konstatuje na trećoj sjednici lateranskoga koncila, da je Ciro, patrijarha aleksandrijski, sa Sergijem, patrijarhom carigradskim iskrivio pomenuti tekst Pseudo-Dionizija izmijenivši, *καινὴν ἐνέργειαν* (novo djelovanje) sa *μίαν ἐνέργειαν* (jedno djelovanje), a Sergije da je povrh toga izostavio *θεανδρικήν* tako te govori naprosto o jednom djelovanju.[178] Sergije doista u pismu, što

[174] Mansi, XI., 563—567.

[175] »Bogosl. Smotra«. 1917.. 3. 213.

[176] Mansi. XI., 565.

[177] Mansi, X., 871. 894. 902. 906. 979. 982. 987; 990, XI., 272—274. 663. 683. 698. 707.

[178] Mansi, X., 982.

ga je pisao bio Ciru nakon sklopljene unije, radi koje ga hvali, veli da je jedan te isti Krist tvorio božanska i ljudska djela jednim djelovanjem.[179] Patrijarha Pirho, nasljednik Sergijev, veli u svojoj disputaciji, što ju je držao s Maksimom, da mu je dokazao, kako se sv. Ćiril slaže s naukom o dva djelovanja, pa dodaje: »A što da rečemo o Dioniziju, koji piše Gajusu, da je Isus očitovao neko novo teandričko djelovanje.«[180] Što više: patrijarha Pirho brani Cira protiv Sofronija, jer da bolje nije Ciro ni mogao drugim riječima izraziti Dionizijevu misao zamijenivši *καινὴν* sa *μίαν*.[181]

U drugoj sjednici općeg šestog carigradskoga koncila čitamo, kako Makarije, patrijarha antiohijski, veli, da ne uči dva djelovanja. Ni Papa Leon — dodaje Makarije — ne uči dva djelovanja.[182] A kad mu je car Konstantin dobacio: zar možda misli, da je Papa Leon učio jedno djelovanje, odgovori Makarije: »Ja broja ne spominjem, nego sa... Dionizijom učim, da je njegovo djelovanje teandričko.[183]

U osmoj sjednici naglašuje, da ne uči dvije volje niti dva djelovanja u Isusu Kristu, nego jednu volju i teandričko djelovanje — makar ga na komade sasjekli i u more bacili.[184] U istoj se sjednici čitala oveća Makarijeva ispovijest vjere, u kojoj točno prevodi Dionizijev tekst, te nadovezuje, da ono neko novo teandričko djelovanje imade potpunu moć oživljavanja.[185]

Valja dakle da se pobliže upoznamo s temeljnim kristološkim idejama Preudo-Dionizija Areopagite. Napose treba da inkriminirano mjesto o teandričkom Kristovom djelovanju ogledamo sa svih strana i dademo mu po mogućnosti najpotpuniju egzegezu, da uzmognemo objektivno prosuditi, s kojim su se pravom na to mjesto pozivali iznajprije navedeni egipatski monofizite, a kasnije oni pristaše monoteletizma i monergetizma.

179 Mansi, X., 974.

180 Mansi, X., 754.

181 Mansi, XI., 571., X., 788, 1010.

182 Makarije misli ovdje na dogmatsko pismo, što ga je papa Leon I. Veliki (440—461.) poslao bio g. 449. carigradskom patrijarki Flavijanu u povodu Eutihove hereze. Mansi, V., 1366.

183 Mansi, XI., 222.

184 Mansi, XI., 346, 350, 358, 359.

185 Mansi, XI., 354.

2. Spisi Pseudo-Dionizija Areopagite.

Spisi poznati pod imenom spisa Pseudo-Dionizija Areopagite potječu iz konca petoga ili početka šestoga vijeka i odaju veliki špekulativni i mistički duh. Zbirka je to, koja obuhvata 4 veće rasprave: o božanskim imenima, o mističkoj teologiji, o nebeskoj hierarhiji, o zemaljskoj hierarhiji te deset omanjih pisama, koje je pisac upravio bio na razne ličnosti, da im bilo odgovori na različna dogmatska pitanja, bilo da im dade uputstva praktičke naravi. Pisac se prikazuje za učenika sv. Pavla i kao atenski biskup i kao takav bio je priznat i kroz cijeli srednji vijek, dok ga kritika nije oborila i dokazala, da su ovi spisi djelo pisca, koji je živio u Siriji na koncu petoga i početku šestoga vijeka.[186] Pisac je sebi uzeo ime učenika sv. Pavla, da uzmogne što lakše raširiti svoje ideje, što mu je de facto i uspjelo, kako nam to najbolje svjedoči sredovječna teološko-mistička književnost. Te su spise štovali u srednjem vijeku poput Sv. Pisma i veliki muževi kao np. sv. Toma Alvinski napisali im komentar. Mističari su, kako Bardenhewer posve opravdano veli, u tim spisima imali provodiča na polju kontemplacije i ekstaze; skolastici putokaz u svojim spekulacijama o bivstvu Božjem i njegovim svojstvima, o idejnim uzrocima stvorenja, o redovima nebeskih duhova; asketama davali su objašnjenja o trostrukom putu očišćenja, prosvjetljenja i ujedinjenja; egzegetima i simbolicima iznosili su spisi pred oči ideal nekoga dubljega poimanja riječi sv. Pisma i crkvenoga obreda. Ne malu zaslugu za raširenje tih spisa imade pobornik dioteletizma i dioenergetizma, sv. Maksim (580—662.), koji se ističe kao tumač i propagator kristoloških ideja Dionizijevih.[187] Prvi su isticali te spise monofizita Severije, patrijarka antiohijski (512—519.), i njegovi pristaše u svojim djelima. Svjedoči nam to i religijska konferenca, koja se držala na ponuku cara Justinijana (527—565.) u tu svrhu, da se nađe formula, na osnovu koje bi velika monofizitska severijanska sekta priznala Kristološku nauku, kako ju je definovao kalcedonski koncil i tako se sjedinila s materom Crkvom.[188]

---

[186] Migne, P. gr. 3—4. Njemačko je izdanje priredio I. G. B. Engelhardt u dva sveska, 8° Salzbach 1823. Vjernije i pouzdanije izdanje je englesko izdanje od I. Parkera, 8°, Oxford 1897.

[187] Bardenhewer, Patrologie, Freiburg (B), 1910., 3. izd. 426—465. Bauschen, Grundniss der Patrologie, Freiburg, (B), 1913. 4. i 5. izd. 228—233.

[188] Mansi, VIII., 817.

Općenite i temeljne kristološke misli nalazimo u Dionizijevoj raspravi o Božjim imenima, dok se inkriminirani tekst o teandričkom djelovanju Kristovom nalazi u pismu na nekoga Gaja.

3. Općenite i temeljne kristološke ideje Pseudo-Dionizija Areopagite i glasovita njegova kristološka formula o teandričkom djelovanju Kristovom.

Isus Krist je — veli Pseudo-Dionizije u glavi prvoj rasprave o Božjim imenima — uzeo pravo i potpuno čovječanstvo.[189] Isus, koji je jednostavan, postao je na neizrecivi način sastavljen.[190] On je postao čovjekom tako, da je sebi zadržao nepromijenjena i nepomiješana svojstva.[191] U glavi drugoj veli, da je potpuna i nepromjenljiva bit čovječanska u Isusu.[192] A na drugom mjestu veli, da je nadnaravna Riječ uzela pravu i potpunu našu bit, te je djelovala i trpjela (Christus egit passusque est) u svemu, što je odlično i uzvišeno u njegovom čovječanskom djelovanju...[193]

Bog, koji je nada sve, postao je čovjekom — veli dalje Pseudo-Dionizije — i u tome je utjelovljenje nadnaravno, što je sebi ne samo našu narav nepromjenljivo i nepomiješano združio, a nije od prevelike punine ništa izgubio... nego je i s obzirom na našu narav i bit bio nadnaravan i nadbitan, koliko je imao u najvećoj mjeri sve što pripada nama, t. j. našoj naravi i to na način, koji nas t. j. našu čovječansku narav nadmašuje.[194]

Ovo je, držim dosta, da se uvjerimo, kako su sve temeljne misli kristološke Dionizijeve posve ortodoksne.

U pismu na Gajusa nanizava iznajprije neke općenite tvrdnje, koje se odnose na uzvišenost Kristove čovječanske naravi, pot-

[189] *πρὸς ἀλήθειαν ὁλικῶς .... τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιὰν ....* Migne, P. gr. 3, 592

[190] *ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη ..* Ib.

[191] ... *μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ὑδρύσεως.* Migne. P. gr. 3, 592.

[192] *ἡ καθ'ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις, καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐσυι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.* Ib. 640.

[193] *καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν ὅτα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα.* Ib. 644.

[194] *ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν, ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος. πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.* Ib. 650.

krepljuje istinitost tih svojih tvrdnja nekim činjenicama iz Kristova života i svršava inkriminovanom općenitom tezom, koja sadrži glasovitu Dionizijevu kristološku formulu o Kristovom teandričkom djelovanju. [195]

Kako to veliš — piše Dionizije tomu Gaju — da je Isus, koji je nad ostalim ljudima, s obzirom na bit u istom redu sa svima ljudima (svima ljudima istobitan).[196] Ne zove se naime on ovdje čovjekom koliko je uzročnikom svih ljudi nego koliko je sam uistinu čovjek po čitavoj biti.[197] A mi ne definiramo Isusa na ljudsku, ta on nije samo čovjek ali je pravi čovjek, koji je sebi kao vanredno čovjekoljubivo nadnaravno, nadbitno biće uzeo našu bit... na nadljudski način.[198] Doista je Isus, koji je za vijeke nadbitan, nadnaravan iz prevelike punoće svoje nadbitnosti i nadnaravnosti uzeo nadbitnim nadnaravnim načinom našu pravu bit i tvorio ljudska djela na nadljudski način.[199] Dokazuje to Djevica, koja je Isusa na nadnaravni način začela i voda, koja uslijed svrhunaravne sile nije u svoju dubinu propustila Gospodina kada je po njoj hodao. Zašto da se sve ostalo nabraja, čega ima veoma mnogo, po čemu će onaj, koji božanski gleda nadumno upoznati, da ono, što pripisujemo Isusovom čovječanstvu, imade silu uzvišene negacije.[200] I doista, da sve u jedno rečemo: Isus nije bio čovjek, ne kao da ne bi bio čovjek, u koliko on potiče od ljudi t. j. imade ljudsku bit; on nadvisuje ljude i koliko je nadljudskim načinom postao uistinu čovjek.[201] Uostalom niti je činio božanska djela kao Bog, niti ljudska kao čovjek, nego nam je, budući da je on Bog, koji je postao čovjekom, očitovao neko novo teandričko djelovanje.[202]

[195] Ib. 1072.

[196] *πᾶσιν ἐστιν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος.* Ib.

[197] *ἀλλ' ὡς αὐτὸς κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν.* Ib.

[198] *ὑπὲρ ἀνθρώπους ..* Ib.

[199] *εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθών, ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου.* Ib.

[200] *καὶ τὰ ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Ἰησοῦ καταφασκόμενα, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα.* Ib.

[201] *οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς.* Ib.

[202] *καὶ τὸ λοιπὸν, οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωπωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεποσιτευμένος.*

Ovaj tekst imade tri dijela: 1. Uostalom niti je činio božanska djela kao Bog niti čovječanska kao čovjek; 2. nego nam je, budući da je on Bog, koji je postao čovjekom; 3. očitovao neko novo teandričko djelovanje.

Kao što me ne zadovoljava dojakošnje tumačenje nauke Ćirila aleksandrijskoga o jednom Kristovom djelovanju, tako nijesam potpuno zadovoljan ni s dojakošnjim tumačenjem Dionizijeve kristološke formule o Kristovom teandričkom djelovanju. Nijedan od komentara Dionizijeve formule, koliko znadem, ne odaje Dionizijeve ideologije baš u adekvatnom smislu, nego samo neki dio integralne egzegeze Dionizijeve formule i njenoga konteksta. Izgleda, kao da su dojakošnji bogoslovi posvema smetnuli s uma subjektivistički i antinestorijanski karakter Dionizijevih riječi te ističu isključivo njihovu (t. j. Dionizijevih riječi) antimonofizitističku stranu.

Nema sumnje, da dojakošnje objektivističko i antimonofizitističko tumačenje Dionizijeve formule imade za sebe bogoslove velikoga ugleda. Uza sve to hoću da pred forum bogoslova iznesem novo izlaganje Dionizijeve kristološke formule, koje bi nam imalo dati potpuni sadržaj Dionizijevoga teksta. Na ovo novo tumačenje Dionizijeva teksta potakla me činjenica, da su egipatsko-aleksandrijski monofizite: Severijanci i Teodozijanci govorili o jednom djelovanju, o jednom Kristovom božanskom djelovanju te o jednom Kristovom teandričkom djelovanju u subjektivističkom smislu. Novo ovo tumačenje Dionizijeve riječi, koje ću nazvati subjektivističkim i antinestorijanski, razjasnit će nam, kako je to bilo moguće, da su se monotelete i monergete pozivali na Pseudo-Dionizija Areopagitu i tako nam dati pogled u evoluciju dogme o hipostatskom sjedinjenju čovječanske naravi s božanskom Kristovom osobom.

Razumijeva se, da jedno i drugo tumačenje odaje Dionizija kao posve ortodoksnoga pisca. Kritički osvrt na tumačenje, što nam ga dadoše dojakošnji bogoslovi o Dionizijevoj kristološkoj formuli, neka još većma osvijetli i utvrdi mogućnost subjektivističkoga i antinestorijanskoga izlaganja Dionizijevih misli. Na bogoslovima je, da prosude vrijednost dokaza, što ih iznosim.

4. Novo subjektivističko i antinestorijansko tumačenje Dionizijeve kristološke formule.

U analizi Dionizijeva pisma na nekoga Gajasa valja da dobro lučimo tezu što je hoće Dionizije da dokaže, zatim činjenice koje navodi kao dokaz za svoju tezu te pošljedni razlog i osnov svoje teze. Kako to veliš — počimlje Dionizije — da je Isus, koji je nad ljudima s obzirom na bit u istom redu sa svim ljudima. Ne zoveš

ti — hoće Dionizije reći tomu Gajusu — Isusa čovjekom, koliko je on uzročnikom ljudi, nego koliko je sam uistinu čovjek po čitavoj biti.

Neki Gajus, bilo da govori u ime svoje ili tuđe ime, ne drži Isusa čovjekom, koliko je on uzročnikom ljudi, kao što se prema Dioniziju za Boga može reći, da je svijetlo, život, mudrost, koliko je uzročnikom svijetlosti, života, mudrosti itd. Isus je — piše Gajus — s obzirom na bit u istom redu sa svim ljudima; on je po čitavoj biti u istinu čovjek. Isus jest — hoće reći Gajus — pravi čovjek ali i samo čovjek[203].

Mi ne definiramo — odgovara Dionizije Gajusu — Isusa na ljudsku. Isus jest **pravi** čovjek, ali nije **samo** čovjek. Isus je uzeo **pravu** našu bit na nadbitan način i tvorio ljudska djela na nadljudski način. On (Isus) nije bio čovjek, ne kao da ne bi bio čovjek van koliko on **potiče** od ljudi t. j. imade ljudsku bit, on **nadvisuje** ljude i koliko je **nadljudskim** načinom **postao** uistinu (pravi) čovjek. **Dionizije** hoće drugim riječima da kaže:

Kakogod je Krist s obzirom na svoju čovječansku narav bio s nama iste biti, ipak je ona t. j. Kristova čovječanska narav **nadvisivala** našu ljudsku narav. To je evo **teza**, koju Dionizije hoće da dokaže. Mnogo toga nadovezuje Dionizije u potvrdu svoje teze, što nam svjedoči, da sve ono što pripisujemo Isusovom čovječanstvu imade snagu uzvišene negacije t. j. mnogo je toga što dokazuje, da Kristova čovječanska narav nije obična, puka čovječanska narav poput naše. Dionizije navodi dvije konkretne činjenice, kojima će da pokaže, da Isus premda pravi čovjek ipak nadvisuje ostale ljude i da je na nadljudski način postao uistinu čovjek. Isus imade ljudsku bit, ali nadvisuje ostale ljude, jer tvori ljudska djela na nadljudski način, što dokazuje njegovo hodanje po vodi. On je na nadljudski način postao uistinu čovjek, jer ga je djevica začela na nadnaravni način. Kristova ljudska djela, koja su se zbivala na nadljudski način te njegovo nadnaravno začeće u djevici dokazuje, da Isus nije

---

[203] Izraz *καὶ οὐσίαν ὅλην* ne uzimlju Dionizije i Gajus u smislu specifičke biti, kako to misli Tixeront (Histoire des dogmes, Paris, 1912., III., 134.) nego u smislu konkretnoga bića. Čini se dakle, da je Dionizije pristaša severijanskog monofizitizma. (Isp. Marić, De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914., 24—38.) Gajus naime drži, da cijelo Kristovo biće odaje samo čovjeka. Radi toga držim, da taj Gajus ne će biti monah kako to bogoslovi općenito drže, nego netko drugi. Naslov pisma glasi: „*Τῷ ... Γαΐῳ θεραπευτῇ*“. Za svaku sigurnost velim, da Gajus ovdje govori ili u ime svoje ili u tuđe ime.

bio samo čovjek, da se njegova čovječanska narav razlikovala od naše čovječanske naravi te je nadvisivala.

Kao posljednji razlog i osnov superiornosti Isusove čovječanske naravi nad ostalim ljudima navodi Dionizije hipostatsko sjedinjenje Kristove čovječanske naravi s Bogom. Krist nije puki čovjek, nego je Bog, koji je čovjekom postao. Uslijed toga, što je Isus Bog, koji je postao čvjekom, nije tvorio božanska djela kao Bog niti čovječanska kao čovjek, nego nam je očitovao neko novo teandričko djelovanje, koliko je božanska djela tvorio kao Bog-čovjek i čovječanska kao Bog-čovjek. Dakle Isus jest pravi čovjek, ali nije samo čovjek, on je uzročnik ljudi; on je Bog-čovjek i kao takav nam očituje teandričko djelovanje t. j. božanski su čini Kristovi kao i ljudski djelo Boga-čovjeka.

Da se Kristovo božansko i čovječansko djelovanje ima zvati teandričkim djelovanjem na račun subjekta, t. j. u subjektivnom smislu, dokazuje Dionizije argumentacijom i stilizacijom svoje kristološke formule. Treći dio teksta, koji zvuči objektivistički i koji govori o Kristovom teandričkom djelovanju valja uzeti u smislu prvoga, posve subjektivističkoga dijela teksta. Dionizije naime veli, da je Isus uslijed toga, što je on Bog, koji je čovjekom postao, očitovao neko novo teandričko djelovanje, koliko je tvorio božanska djela ne kao Bog nego kao Bog i čovjek i da je čovječanska djela tvorio ne kao čovjek nego opet kao Bog i čovjek. Novo (teandričko) stanje Riječi Božje donijelo je sobom novo teandričko djelovanje, koje imade sav onaj opseg, što ga ima pojam Boga čovjeka. Krist kao utjelovljena Riječ Božja (teandrički subjekat) uzročnikom je svojih božanskih i čovječanskih djela. Isus nije dakle puki čovjek nego Bog i **čovjek** zajedno. Svjedoči to njegovo djelovanje, koje u Isusu odaje Boga-čovjeka.

Djelovanje je dakle Kristovo teandričko, koliko bilo božansko bilo čovječansko potječe od njega kao od teandričkoga subjekta. Dosljedno su božanska Kristova djela i čovječanska u reduplikativnom smislu kao takova teandrička, jer potječu od teandričkoga subjekta: Boga, koji je postao čovjekom.

Dionizije govori naime posve konkretno, a ne abstraktno. Ne veli Dionizije: niti je činio božanska djela božanskom naravi t. j. samo svojom božanskom naravi nego i čovječanskom, a niti ljudska sa čovječanskom t. j. samo svojom čovječanskom naravi nego i s

božanskom naravi.[204] Dionizije govori posve konkretno jer veli niti je božanska djela činio kao Bog niti ljudska kao čovjek, t. j. u jednom je i u drugom slučaju tvorio djela Krist Bog i čovjek.[205] Nadalje Dionizije govori apsolutno i ekskluzivno. On govori o Kristovim božanskim i ljudskim djelima bez ikakvoga ograničenja. To će reći, da je svim božanskim djelovanjima kao i svim čovječanskim uzročnikom Krist Bog i čovjek. Sve je dakle božansko djelovanje Kristovo kao takovo teandričko djelovanje, koliko je u svom novom stanju utjelovljenja Bog i čovjek subjekat i uzročnik svim božanskim činima. U drugu ruku s v e je Kristovo ljudsko djelovanje kao takovo teandričko djelovanje, jer je i svim njegovim ljudskim činima subjekat nosioc i uzročnik Krist Bog i čovjek.

I doista, ako uzmemo, da Dionizije govori apstraktno a ne konkretno, t. j. pretpostavimo li da Dionizije imade na umu zajedinu Kristove božanske i čovječanske naravi u djelovanju a ne Krista kao teandrički subjekat, uzročnika djelovanja, tada nam valja ograničiti apsolutnu tvrdnju Dionizijevu barem koliko se tiče božanskih Kristovih djela. Ako nam je naime i priznati, da je Krist tvorio svoja čovječanska djela sudjelovanjem božanske svoje naravi, bezuvjetno je isključeno, da je Krist kao utjelovljena Riječ Božja tvorio sva svoja božanska djela sudjelovanjem čovječanske svoje naravi.

Prema tomu izvodimo iz Dionizijeve formule dvije istine: P r e d m e t su Kristovom teandričkom djelovanju s v a božanska i čovječanska djela. Dionizije pretpostavlja naime božansku i čovječansku narav u Kristu kao dva različna principa quibus djelovanja. Teandričko djelovanje imade sav opseg, što ga iziskuje pojam Krista kao Boga i čovjeka. R a z l o g, zašto Dionizije bilo božansko bilo čovječansko Kristovo djelovanje kao takovo drži teandričkim je subjektivnoga reda. Dionizije zove naime svekoliko Kristovo djelovanje bilo božansko djelovanje zasebice bilo čovječansko Kristovo djelovanje zasebice; bila ta djelovanja s obzirom na koje djelo u faktičnoj aktuelnoj svezi ili ne, teadričkim, koliko bilo jedno bilo drugo potječe od Krista kao subjekta, uzročnika, koji je Bog i čovjek (theandricum principium quod). Prema tomu nemamo apsolutno nikakova prava da na osnovu rečenoga Dionizijevoga teksta restringiramo teandričko djelovanje lih na

[204] *οὐ κατὰ θειότητα . . . οὐ κατὰ ἀνθρωπότητα.*

[205] *οὐ κατὰ Θεὸν . . . οὐ κατὰ ἄνθρωπον.*

ono, u kome imadu faktičnoga udjela obje Kristove naravi. U tom slučaju bi istina bilo svekoliko Kristovo ljudsko djelovanje teandričko, dok se to za sve božansko djelovanje ne bi moglo nipošto reći. Djelovanje je Kristovo u objektivnom smislu dvojako, a teandričko je jedno i drugo bez ikakova ograničenja u subjektivnom smislu, koliko potječe od teandričkoga subjekta, Krista: Boga i čovjeka.

Ovaj tumač Dionizijevih misli odgovara posvema subjektivističkomu i antinestorijanskom duhu cijeloga njegovoga rečenoga pisma. Isus nije samo čovjek, veli Dionizije, kako smo vidjeli. Imade zato veoma mnogo dokaza. Isus je na nadnaravan način uzeo našu bit, jer ga je začela Djevica nadnaravnim načinom. On nadvisuje našu bit, jer je tvorio ljudska djela na nadljudski način te hoda n. pr. po vodi. Dolazi to odatle, jer je on Bog, koji je postao čovjekom te je kao takav, t. j. jedan te isti kao i Bog i čovjek zajedno, uzročnikom svih vojih božankih i čovječanskih čina.

To bi eto bilo subjektivističko i antinestorijansko poimanje Dionizijeve kristološke formule. Dojakošnji bogoslovi uzimlju Dionizijeve riječi u objektivističkom i antimonofizitističkom smislu i tumače Dionzija tako te vele, da teandričko djelovanje nije jedno djelovanje, kako to umuju monotelete i monergete, nego dvojako ujedinjeno djelovanje. Prema tomu je ono Kristovo djelo teandričko, koje je u sebi, u objektivnom smislu učinak božanske i čovječanske njegove naravi. Nema sumnje, da Dionizije ne drži teandričko djelovanje jednim djelovanjem. Dionizije očito pretpostavlja dvojako djelovanje u Kristu, ali toga ne ističe. On ističe jednotu (jedinstvo) djelovanja u subjektivnom smislu t. j. on ističe, da Isus nije čovjek nego čovjek i Bog zajedno i kao takav, jedan te isti, uzročnikom (theandricum principium quod) božanskih i ljudskih djela. Dosljedno teandričko djelo nije samo ono djelo, koje je u sebi, u objektivnom smislu učinak obiju Kristovih naravi nego i svako pojedino djelo bilo božanske bilo čovječanske njegove naravi.

Ogledati ćemo u detalje ovo tumačenje Dionizijeve kristološke formule i pokazati, da bi se objektivističko poimanje o Kristovom teandričkom djelovanju dalo opravdati eventualno, ako bi uzeli na nišan isključivo treći dio Dionizijeve formule bez ikakova obzira na prva dva najvažnija dijela, koja zapravo daju smisao trećemu dijelu rečene formule. (Nastavit će se.)



„Errores scientifici et historici" u nadahnutim knjigama i „citationes tacitae."

Na kritiku u „Bog. Smotri" br. 1., 2. g. VII. pa dalje

(Nastavak). **Odgovara: U. Talija.**

14. Neke tvrdnje gosp. kritika, koje ne zaslužuju odgovora, stoga ih samo napominjem uz kratke opaske.

Ja sam u svoj knjižici napisao: »Ovo ću ovdje ponovno kazati. Dokle god bude istina da hagiografi govore »humano more«, a ovo će ostati uvijek istinom, dotle će ostati istinom da se u Bibliji nalaze načini ljudskoga govora i aproksimativni i akomodativni i dubitativni i znanstveni i pojetski. A dokle god budu ti načini govora postojali u Bibliji i dokle god mi ne budemo oštro dokazali, da je, u onim slučajima, gdje nam se čine »errores«, hagiograf htio upotrijebiti oštro znanstveni govor: dotle ne ćemo moći niti kazati, da su u Bibliji »errores«, već da sami sebe varamo, jer da ne shvaćamo hagiografe kao što nam se mnogo puta dogodi čitajući koju drugu profanu knjigu« (v. Errores scientifici itd. str. 44.).

Na drugomu mjestu napisao sam:

»»Errores» znanstveni i historijski, koje neki hoće tu (u S. Pismu) da nagju, nijesu »errores« hagiografa, već naši »errores«, jer mi sebe varamo; a hagiografi niti nam kažu, niti hoće da kažu ono, što mi mislimo, da su nam kazali odatle se u nama »error« poragja« (vidi str. 33.).

Ovo što sam u kratko napisao u svojoj knjižici, već sam u onomu, što sam do sada napiso, objasnio, dokazao, utvrdio i sve napadaje odbio. — Gosp. kritik izvagja iz mojih riječi zaglavke, koje ja ovdje naprosto navodim, da čitalac sam vidi njihovu solidnost, logičnost, pravu ljubav da istinu traži i pravednost, kojom ih brani. — Gosp. kritik tvrdi:

1. Da je moj princip »hagiografi kada govore (pišu) govore ljudskim jezikom« dvoličan (v. B. S. str. 161.).

Kada je Enciklika napisala »Deus homines alloquens ad eorum captum significavit humano more« nije dvolično pisala: to joj još nitko nije spočitnuo. To je prvi g. kritik usudio se učiniti.

2. Da ja kao inteligentan čovjek hoću da proturam dvoličnosti i neistinu, a to je posao vražiji, jer kako govori Hummelauer, Daemonis ingenium est ambigue loqui.« (v. B. S. str. 162).

Gosp. kritik je kušao, da princip Enciklike dvoličnim učini, pa da protura nešto, što se njemu prohtjelo. Ali nije uspio. Navodim jedan primjer kritikova pisanja: »Kada se dakle sve razjasni — i otkrije iz sadržaja govora (spisa) prava namjera autorova — onda se i takav dvolični govor (princip, izreka) resolvira ili na istinitu ili redovno na neistinitu stranu, tako te sredina izmegju istine i neistine (laži) i opet ostaje prazna. Kažemo redovno na neistinitu stranu, jer je već a priori jasno te se intelligentan čovjek (a nekmoli filozofski oštrouman) ne će dvoličnim govorom odnosno takvim, koji je s jedne strane istinit a s druge strane neistinit (lažan) služiti u svrhu da s pomoću neistinite (lažne) strane protura istinitu (to bi bio znak silne ograničenosti i budalaštine) nego za to, da s pomoću istinite strane protura neistinitu (što je doduše pothvat žalostan i po sebi nedostojan — ali ipak svjedočanstvo za inteligenciju i intenzivno razmišljanje u individua« (v. B. S. str. 161., 162.).

Upozorujem čitatelje na ovo pisanje, i njima pripuštam, da oni sami izvuku, što je g. kritik htio kazati. Meni kršćanska ljubav nalaže, da ja to ne činim niti da na to odgovaram.

3. Budnć da ljudi govore čas istinu, čas neistinu, čas i jedno i drugo, tako da i ja hoću da tako govore hagiografi, a to stoga, što ja nijesam nikakve distinkcije učinio niti kazao, da hagiografi govore istinitom formom ljudskoga govora. (v. B. S. str. 162. 163.)

Ja nijesam htio niti sam se usudio popravljati »Encikliku«, koja govori: »Deus homines alloquens ad eorum captum significavit homano more«. Nijesam se sam usudio popravljati Encikliku, pa joj tim metnuti u usta besmislicu, jer formi ljudskoga govora istinitih nema u smislu g. kritika, već se pod svakom formom može kriti i istina i neistina.

4. Da su za mene hagiografi ljudi ne nadahnuti, već obični ljudi i pisci legendi, kao na pr. Bollandisti, Farlati, a to stoga što

nijesam učinio razliku, da hagiografi nadahnuti pišu istinitim formama ljudskoga govora. (v. B. S. str. 162.).

Enciklika me je zavela u bludnju, ako je tako, što govori g. kritik. Već sam kazao, da forma govora može biti samo istinita ukoliko je ens, nikada neistinita. Da bi bila neistinita ne bi bila forma ljudskoga govora. O ovomu je bilo govora na drugomu mjestu.

5. Da ja govoreći o sv. Knjigama ne govorim ništa o Duhu Svetomu, već da hoću *u običnim rukavicama* da proturam u Bibliju lažni govor u formi mita, legendi, romana, stovarišta neistina i laži. (v. B. S. str. 164.).

Ja ističem nauku Tridentinskoga i Vatikanskoga sabora o nepogriješivosti Biblije; a g. kritik mi podmeće, da ne govorim ništa o *Duhu Svetomu*. — Sam naslov moje knjižice: »Errores... **u nadahnutim knjigama«** obara tvrdnju g. kritika. — Moja studija u »Kat. Listu« g. 1907. 1908. »Mit i povijest, kritika i hiperkritika u Evangjelskoj povijesti«. odakle je istrgnuta ova mala digresija »Errores«, pokazala je prave izvore mitima. Tu sam stavio na osjetljivu *kritičnu tezulju* i Strauss-ov mitski filozofski sistem i legendarni Renanov i drugih pa sam dokazao, da u evangjelskoj povjesti nema mita, pod kojim je ukrita neistina; tu sam dokazao, da takovi miti nijesu mogli zamijeniti historijsku zbilju u ono doba, kada su bila napisana naša Evangjelja. To je svaki vidio, ko je čitao; a čitali su to više od jednoga i učeni i inteligentni ljudi. Nije nijedan izvrnuo stvar, kao što sada čini g. kritik, naime da ja uvodim u sveto Pismo mite, pod kojim se krije neistina (stovarište laži). Samomu se g. kritiku to prohtjelo da vidi i nagje u mojoj otrgnutoj digresiji »Errores«, gdje inače ja o tomu ne govorim niti jedne riječi. Ja tu govorim o formama ljudskoga govora; a forme ljudskoga govora nijesu niti mogu biti stovarište laži, već se tu može kriti i istina i nešto, što istini ne odgovara. Da bi na pr. pojetska forma govora, u koliko je forma govora, bila stovarište laži, tada bi bila »Cantica canticorum«, Apokalipsa, vizije Danijelove, Ezechielove itd. stovarište laži. Te ipak knjige nijesu stovarište laži, već nadahnute knjige i ako su odijevene ruhom ljudskoga govora.

6. Da sam ja pomoću latinskih termina prokriomčario, što god sam htio, pa i na račun blagopokojnoga Pape Leona XIII.

Opažam. Značenje latinskih termina čak je bolje fiksirano u teologiji i filozofiji dugom porabom kompetentnih faktora i crkve-

nim definicijama, nego li je jednoga živa jezika, a pogotovu hrvatskoga. Ako sam ja latinskim terminima nešto prokriomčario, onda su morali biti svi oni, koje sam ja tobož zaveo, preveć naivni, a sam g. kritik toliko inteligentan, da je shvatio, i on jedini shvatio svu ovu varku, koja se krije u mojim latinskim terminima. Ali g. kritik nije samo shvatio varku u mojim terminima, već je shvatio varku u latinskim terminima Enciklike. A to su termini » Nolluisse ista docere homines nulli saluti profutura«. Ovaj terminus »docere« po sudu g. kritika dvoličan je, te je tu enciklika morala metnuti »docere po istini«.

Termini latinski Enciklike »quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more« prema sudu g. kritika govore dvolično, pa ovakovim dvoličnim latinskim terminima može se prokriomčariti, što se hoće. Tu je Enciklika, prema sudu g. kritika, morala metnuti, da ne bude dvoličnosti »vero humano more«, to jest da hagiografi govore ljudskim, istinitim jezikom. Budući da Enciklika to nije učinila, prokriomčarila je nešto, pa i na račun blagopokojnoga Leona XIII. — Enciklika čini razliku »inter res quae ad fidem et mores spectant«. I ova razlika Enciklike po sudu g. kritika može prokriomčariti mnogo toga. Jer piše g. kritik (Bog. Sm. str. 166. bilj. 30.): »Za što O. Talija izvještaje t. z. historijsko-znanstvene sv. Pisma smatra kao takove, koji nijesu korisni, odnosno, koji kao takovi ne spadaju na naše spasenje, ne marimo ovaj čas ispitivati. Nama budi u tome mjerodavna nauka Sv. Pavla (i zdravog razuma) koji uči, te je čitavo sv. Pismo korisno za spasenje (II. Tim. 3, 14—17.); inače nam ga Gospodin Bog ne bi sigurno

[1] Gosp. mi kritik sistematski podmeće, da ja u Bibliju uvlačim mite, a razumije priče, u kojima se krije ili nauka ili historijska činjenica, koja ne odgovara istini. Ovo su dakako tvrdnje, koje ne dokazuje niti može dokazati. Inače bi g. kritik morao znati da **mit** (*λόγος, μῦθος*) znači, quod in ore omnium versatur, sermo pervulgatus, res passim divulgata sive sit vera sive sit falsa a fari (v. Forcellini). Na drugomu mjestu podmeće mi, da ja mećem sv. Knjige megu židovske fabule, da je »M i d r a š«» židovska fabula. Imao bi znati g. kritik da je Midraš literarna forma ili l o c u t i o m o r e h u m a n o posve različito od fabule; a da fabula u Bibliji, u koliko su forme ljudskoga govora, nema osim samo dva primjera, a ta se nalaze Reg. IV. 14. 9. — Paral. II. 24. 10. — Jud. IX. 8. Ovim opominjem g. kritika, da valja prije dobro poznavati stvar, prije nego se stane kritikovati, a na prvomu mjestu valja moliti: »ut non declinet cor nostrum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis.

niti dao«. Ovdje je Enciklika prema sudu g. kritika prokriomčarila to, da naime historijski izvještaji u Sv. Pismu ne spadaju na »res ad fidem et mores«, dosljedno sva ona dogmata, koja se oslanjaju na historiju, da ne spadaju na »fides et mores«, kao što su na pr. život, propovijedanje, čudesa, smrt, itd. Isusova. Ipak nije »Enciklika« ništa prokriomčarila, već je to prokriomčarenje nastalo in voluntate g. kritika.

7. Da se moj princip »hagiografi kada govore (pišu), govore ljudskim jezikom« može mirne duše formulirati ovako: »Hagiografi (= obični ljudi) kada govore (pišu), govore ljudskim jezikom (= neistinitim) a to se tako smije mirne duše učiniti s obzirom na moju inteligenciju, kojom sam se ja poslužio da zavedem i zavaram druge i unesem u Sv. Pismo stovarište laži. (v. B. S. str. 166. 167.).

Gosp. kritik zove hagiografe običnim ljudma stoga, što govore »humano more«. Budući da sam se ja poslužio riječima Enciklike, trebalo bi da g. kritik ispravi ili bolje popuni Encikliku, pa kada Enciklika poprimi ispravke i dopunjke od g. kritika, tada ću ih i ja usvojiti.

8. Da se moja zla namjera pisanja vidi odatle, što i ja — koji sam podijelio ljudski govor u pet klasa — nijesam ipak govorio o formama govora, koje bi mogle možda zastupati istinu, već sam samo govorio o aproksimativnom, koji u sebi krije neistinu, pa tako uveo laži u Sv. Pismo. (v. B. S. str. 165.).

Forma nijedna ljudskoga govora u koliko je forma govora ne zastupa ni istinu ni neistinu, već se u svakoj formi ljudskoga govora može kriti istina, može kriti neistina. Enciklika, koja je napomenula »akomodativnu« formu govora (Vulgari sermone) nije niti jednoga primjera navela (kao što i ja nijesam naveo) kako da se riješe poteškoće. Ne mislim, da joj je bila zla namjera stoga, što nije aplikovala svoj akomodativni govor nijednomu slučaju. Inače forma akomodativna jednako u sebi može kriti istinu i neistinu kao što i aproksimativna ,pojetična, znanstvena.

9. Da se moj princip prvi »hagiografi nijesu namjeravali učiti nas ono, što nam nije bilo korisno za spasenje« mora popuniti sa trećim »hagiografi kada govore (pišu) govore ljudskim jezikom«. Pa bi pravi smisao prvoga principa bio ovaj: »Hagiografi nijesu namjeravali u svojim spisima poučiti nas (istinito) niti u onom što nam je korisno za spasenje, odnosno što kao takovo spada na naše spasenje (stvari vjere i morala) niti u onom, što nam nije korisno

za spasenje, odnosno što kao takovo ne spada na naše spasenje (stvari historijske i uopće znanstvene). A to stoga, što je treći princip uzet iz Enciklike Papine, a prvi iz Sv. Augustina, i buduć da je viši aktoritet Leonov nego Augustinov, stoga prvi trećim i obratno mora se popuniti. (v. B. S. 254. 255. 256.).

Princip Enciklike »Spiritum Dei nolluisse ista docere homines *nulli saluti profutura«* koji je uzet iz Sv. Augustina, neka g. kritik kuša popuniti sa principom Enciklike »quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more«, koji je princip takogjer Sv. Augustina, i ako ga Enciklika ne citira. Nega g. kritik popuni, kako ga je volja, pa neka stavlja u usta Enciklike, da »hagiografi nijesu namjeravali u svojim spisima poučavati nas istinito niti u onom, što nam je korisno za spasenje«, ali će ipak riječi Enciklike pridržati onaj smisao, što imadu u sebi kriti istinu; a riječi g. kritika bit će pravo i istinito izvrtanje g. kritika.

10. *Ja sam u* svoj digresiji »Errores« napisao: »Kada pisac govori o jednoj stvari do dva puta na dva ili više mjesta, ali protivno, jamči samo za istinitost svojih riječi, a ne jamči za istinitost dokumenata koje uvrštava. Ali može li se ova pretpostavka dopustiti? *Ja mislim, da ne.* Jerbo kada pisac zbilja jamči za istinitost svojih riječi ne će nikada dokumente navesti, protiv sebe, za istinitost kojih niti jamči niti može jamčiti. Nerazumnih imade, pa bi se moglo i takovih naći; ali ja ovdje ne govorim o bedacima već o piscima što više o hagiografima. (v. Errores... str. 12.).. Očito vidi svako, što je ovim kazano. Kazano je naime, da jedan historik, kada jamči u svojoj historiji za svoje mišljenje, i kada je u tomu stalan, ne će nikada navesti u istoj svojoj povijesti dokumenat protiv svoga mišljenja, za istinitost kojega dokumenta on ne jamči. To se ne *može* očekivati *ni* od kojeg pisca, još manje od hagiografa, jer takovo pisanje bilo bi preveć bedasto: to bi mogao bedak učiniti...

Iz ovih mojih riječi g. kritik izveo je, da sam ja kazao, da crkvena definicija »de immunitate S. Scrip ab errore« ne znači drugo, nego da hagiografi nijesu bili bedaci, već normalni ljudi, i da sam se ja takovom pogrdnom i tvrdnjom usudio nabaciti na S. Crkvu i na hagiografe. -- Upozorujem publiku na riječi g. kritika: »Dosta je bilo u tomu pogledu — ovako piše g. kritik — upozoriti na izreku, koja se nalazi na str. 12. u knj. »Errores«, gdje o. Talija piše: ja (u ovoj knjizi) ne govorim o bedacima nego o piscima što više

o hagiografima. Da se zaustavimo malo kod ove izreke o. Talije. Smatrao je eto za potrebno, da pred čitateljima izrijekom istakne, da on u svojoj knjizi ne govori o bedacima nego o normalnim piscima, odnosno o hagiografima. Za što to? Ta nijedan pravi katolik, koji vjeruje u Boga i njegovu Sv. Crkvu, neće se usuditi niti pomisliti takova šta (te bi bili bedaci) o onim svetiteljima, koje je Duh Sveti sam odabrao da budu orugje (instrumenta) preko kojih će on govoriti ljudima. Ali to nije ništa čudnovato, kad se sjetimo, da otac Talija stoji na stanovištu te su hagiografi obični ljudi, koji pišu aproksimativnom, akomodativnom, pojetičnom, znanstvenom, dubitativnom formom ljudskoga govora. Kod običnih ljudi radi se o tom, da li su normalni ili bedaci. Budući dakle, da o. Talija izrijekom naglašuje, te su njegovi hagiografi ljudi normalni, jer on o bedacima ne govori, nastaje interesantno pitanje, što je njega ponukalo, te on svojim hagiografima ipak priznaje normalnost, koju im je svojim neomegjenim trećim principom (hagiografi, kada govore (pišu) govore ljudskim jezikom), stavio u grdnu sumnju, budući da i lugjaci kada govore (pišu) govore ljudskim jezikom. Eto što. Samo i jedino crkvena definicija, kojom da je sama Crkva definirala te su hagiografi bili immunes ab errore mentis« (to jest da nijesu bili lugjaci). O. Talija došao je do ovako pogrdne tvrdnje za Sv. Crkvu i hagiografe tako, što je jasnu crkvenu nauku »Sacram Script. (tekst S. Pisma) esse immunem ab omni errore (s razloga jer mu je aktor Duh Sveti) detorkvirao onamo, da je Crkva tom definicijom mislila definirati, da su hagiografi (koje inače Crkva spominje samo uzgredno tanquam instrumenta, kojima se je poslužio Duh Sveti) bili immunes ab omni errore mentis (to jest da nijesu bili lugjaci), immunes ab errore signi« to jest da su se oni osim toga korektno znali služiti riječima onoga jezika u kojemu su pisali.

Prepuštam publici, neka ona sudi o ovakovu pisanju. Ja govorim a) da razborit pisac ne će nikada unijeti u svoju povjest dokumenat, koji govori protiv svoga mišljenja, to može bedak učiniti. To možemo još manje očekivati od hagiografa. A g. kritik govori, da sam ja izrijekom naglasio, da hagiografi nijesu bili lugjaci, a to stoga, što ja držim da definicija »immunis ab errore« znači da hagiografi nijesu bili lugjaci.

Ja sam na više mjesta kazao b) da hagiografi govore »ljudskim jezikom«. A g. kritik odatle zaglavljuje, da su meni hagiografi obični ljudi.

Ja sam postavio princip uzajmljen od Enciklike c) hagiografi govore ljudskim jezikom. A g. kritik odatle zaglavljuje, da tim mećem u grdnu sumnju hagiografe, da li su normalni to ljudi, jer i lugjaci govore ljudskim jezikom.

Ja sam d) kazao da su hagiografi pod utjecajem Božje inspiracije bili »immunes ab errore mentis«, to jest bila im je illustrata mens, da se ne prevare, i »immunes ab errore signi« to jest, da se služe sa spretnim znakovima, da napišu ono, što je Bog htio da napišu. A g. kritik odatle zaglavljuje, da sam pogrdno se nabacio na Crkvu i hagiografe, jer sam kazao, da je Crkva kazala svojom definicijom »haiografi nijesu bili lugjaci«.

Ja sam e) na dugo u svojoj knjižici kazao, što je »error mentis« i »error signi«. A g. kritiku prema njegovomu novomu latinskomu jeziku to znači što »alienatio mentis«.

Na ovo ne dodajem ništa, publika će samo vidjeti i rasuditi. Ovako šta ili ovomu slična nije se još u nijednoj literaturi (ozbiljnoj) do sada čitalo. —

11. Da ja jednim udarcem hoću da riješim sve poteškoće u Bibliji, da ju ja držim nepogrješivom, ne za to, što joj je auktor Duh Sveti, već za to, što nas hagiografi u njoj nijesu namjeravali poučiti po istini. (v. B. S. str. 257.)

Ja nijesam nigdje kazao, kao što nije kazala ni Enciklika, da se onim principima Enciklike mogu riješiti sve poteškoće; što više ja sam izrijekom kazao isključujući »citationes tacitae«: »tako se ne mogu sprijateljiti s onim, koji misle, da se mogu zbilja poravnati sve poteškoće dovagjajući kontrarne i kontraditorne citacije u potpuni sklad bilo govoreći, da je tu pogrješka prepisavača ili prevoditelja ili otezajući i nenaravno raztezajući hagiografove riječi, koje se ne mogu raztezati« (v. Errores. str. 26).

Ja sam imao pred očima akutno pitanje, stanovište naime nekih teologa, koje je stvorilo poteškoće njima i »errores« u Bibliji, koji se i ne dadu riješiti, dok se bude stajalo na tomu stanovištu, a da se ne usvoje prije principi Enciklike, kako ću to niže pokazati.

Što se tiče mišljenja mojega o nepogrješivosti hagiografa, koje mi g. kritik podmiće, ja preko toga mukom prelazim.

12. Ja sam bio napisao u svojoj knjižici (v. str. 40.) »Tko se osvrne na ove principe, pa um svrati na razne načine ljudskoga govora, što sam gore nanizao, jamačno mislim, da ne će bezobzirno i drzo-

vito ustvrditi, da u Bibliji imade errores znanstvenih, historijskih itd. kada mu se takovi — prema njegovu mišljenju — errores pojave u Bibliji, već da će sebi postaviti pitanje: shvatam li ja hagiografa, shvatam li ja njegov smjer i način govora? U slučaju da ga ja ne shvatim, nije »error« u hagiografu, već je »error« u mojoj pameti.« — Tu ideju, da naime ako se hoće shvatiti kako treba hagiografa. valja da nam bude poznata ne samo forma govora, kojom se služi, već i namijera; ja sam ilustrovao primjerom uzetim iz Gen. VI. 20 de volucribus coeli.... itd. i tim sam pokazao, da se tu, i ako se hagiograf služi oštro znanstvenom formom govora, možemo prevariti i vidjeti tu »error«. ako nam ne bude poznata namjera (smjer) hagiografa. što je tom formom htio kazati. Da stvar malo objasnim. Da nam i bude poznata pojetička forma (parobola), kojom se je Isus služio, kada je izrekao »Parabolam de Samaritano) kao odgovor na pitanje: tko je moj bližnji; ipak to dosta nije ako nam ne bude poznata i namjera, što je tom parabolom htio kazati. Tko čita tu priču mogao bi misliti, da je Isus kazao, da je Jevrejima bližnji Samarjanin. A tako bi se priča shvatila, ako ne bi bila poznata namjera Isusova, što je Isus htio kazati uvagjajući u tu priču Samarjanina. Njegova namjera bila je u slici Samarjanina kazati nam, da je naš bližnji svaki čovjek i oni, kojim nas ne vežu ni sveze krvi, ni narodnosti ni prijateljstva, već i oni sa kojim živimo u ne vele prijateljskim odnošajima kao što su živjeli Jevreji i Samarjani. I ako forma govora može nam kazati namjeru piščevu, ali nam je ne kaže ni uvijek ni čitavu. Treba je tražiti u drugim prilikama. Stoga osim forme govora (bila ova, koja bila) mora nam biti poznata i namjera. Ovo sam kazao.

Gosp. Kritik kaže, »da sam taj primjer iz Gen. VI. 20 tu tendencijozno umetnuo: pa da nije ad rem, jer tu nijesam aplikovao aproksimativnu formu govora«. (B. S. VII. 3. 266.)

13. Ja sam u svojoj knjižici ovo bio napisao: »dokle god bude istina, da hagiografi govore humano more, a ovo će ostati uvijek istina, dotle će ostati istinom. da u Bibliji nalaze se načini govora i aproksimativni i akomodativni i dubitativni i pojetični i znanstveni. A dokle god budu ti načini govora postojali u Bibliji, i dokle god mi ne budemo oštro dokazali, da je u onim slučajevima, gdje nam se čine »errores« hagiograf htio upotrijebiti strogo znanstveni govor: dotle ne ćemo moći niti kazati, da su u Bibliji errores već da sami sebe varamo« (v. »Errores str. 44.).

Gosp. kritik podmiće mi, da ja aproksimativnu formu govora protežem na čitavo Sv. Pismo, to jest da hagiografi ne poznadu druge forme. Pa piše: »Po toj teoriji znademo sigurno to, da odnosni izvještaji sv. pisaca nijesu bili istiniti (jer nas oni prema prvomu principu nijesu namjeravala istinito poučiti; a kako i kada su se u istinu stvari, o kojima oni (primjerice de muliere peccatrice) izvješćuju dogodile, i da li su se u opće dogodile ili su možda plod raspaljene pučke fantazije, kako se je jednom o našim svetim evangjelima koncesivno izjavio o. Talija, to bi bila za nas tajna sa sedam pečata. Ta teorija znači smrt ne samo cijeloj svetoj egzegezi nego i dogmatici, a to tim više, što se (bez obzira na topoglednu tvrdnju drugoga i navlastito trećega principa, koja uključuje aproksimativni govor i u dogmatskim stvarima) historičke činjenice i inače često ne dadu odijeliti od dogmatičnih. Prema toj teoriji nijesmo pače sigurni niti za istinitost historijsku života i djelovanja **G. N. Isusa Hrista**, jer ako prema teoriji Talijinoj sv. evangjelja govore »aproksimativno« »dubitativno« ili su može biti »plod užarene pučke fantazije«, koju mogućnost je eto dvaputa javno izvolio »pripoznati« naš o. Talija — onda gdje nam je garancija. Posljedice te teorije bile bi kolosalne ne samo na području bogoslovne znanosti nego i na području praktičnoga života. Ta, tko bi primjerice prisizao na sv. istinu onih evangjelja, koja nam, pa makar samo u historičkim ili kronološkim izvještajima zbore »aproksimativno« ili prisizao na svetu istinu Biblije, u kojoj prema Talijinoj tvrdnji ne samo »može biti« nego i faktično imade raznih mita à la staro-grčka priča o Pandori« (v. B. Sm. VII. 3. 269).

Iz svega ovoga što sam pisao do sada, časni čitatelji uvidjet će, da sve ove tvrdnje g. kritika ne teku iz principa mojih i Enciklike, već teku iz fantazije g. kritika.

Svaki i krstjanin i katolik neće se ustručati da prisegne na svetu istinu Evanđelja i ako se tu govori na pr. da anfore u Kani držale su dvije ili tri mjere (aproksimativna forma govora); da Isus hodeći po vodi bio je viđen daleko okolo 25 ili 30 stadija; ako Sv. Pavao kaže da ne zna, da li je bio uzdignut do trećega neba in corpore an extra corpus (dubitativna forma govora) i ako Sv. Pavao kaže da ne zna, je li je krstio ikoga u Korintu osim Krispa i Kaja i obitelj Stefana itd. To ne će nikoga smetati da prisegne, samo će to smetati g. kritika, jer tu Biblija govori aproksimativno i dubitativno. (Nastavit će se.)



Codex iuris canonici.

(Nastavak.)

Dr. Josip Pazman.

Titulus II. De consuetudine.

Važno je u crkvenom pravu poglavlje o običaju. U starom kodeksu četvrti titulus u prvoj knjizi dekretala Grgurovih govori de consuetudine, i prvi u prvoj knjizi u Extravag. com. I. Gracijan na više mjesta u svojem dekretu spominje običaj. Nije dakle čudo, da i novi kodeks imade posebno poglavlje o tom predmetu, to većma što su pisci i prije nego li je izdan novi kodeks opazili, da će se u njemu naći nekoje promjene prema tadanjoj crkvenoj disciplini u toj točki. I doista to je i učinjeno u § 1. can. 27. § 1. i 2. can. 30. u savezu sa can. 5.

I novi zakon razlikuje običaj cotra legem, praeter legem i uxta legem. Načela vrijede naravski ista koja su vrijedila i dosada. Pojam običaja, uvjeti za valjanost njegovu, razdioba i dr. sve se to ne mijenja u novom kodeksu.

CAN. 25. Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiatici unice obtinet.

U ovom je kanonu sankcionirano načelo, da je jedini pravi tvorni uzrok (causa efficiens) običaja privola crkvenog poglavara. Po ovoj privoli crkvenog zakonodavca, bilo da je dana mučke ili izrijekom, pa i općenito i prethodno po zakonu, za što se i zove privola zakonska — consensus legalis, — dobiva običaj svoju moć.

Kanon govori samo o običaju crkvenom. Građanski zakon ne daje običaju zakonsku moć općenito, već samo u stanovitim slučajevima, u kojima se izričito na običaj poziva i time ga priznaje. Jedino crkveni zakon poznaje i priznaje običaju moć zakona, dakako pod stanovitim uvjetima. Za to veli kanon: consuetudio in Ecclesia i a consensu competentis Superioris (općenito, mjesto legislatoris) ecclesiastici. Isključivo je dakle ovdje govor o običaju crkvenom.

Racijonalisti i moderni nekoji juristi ne priznavaju ovo načelo. Prema njihovu mišljenju jedini uzrok običajnoga prava bio bi narod,

kao što i kod prava uopće. Ovu teoriju modernih jurista škole historičke nastojali su nekoji akatolički kanonisti kao Schulte upraviti na kanonsko pravo, ali uzalud. Jer i pred forumom civilnim ne može valjanost običajnoga prava konačno nastati od juridičkoga osvjedočenja naroda neodvisno od privole zakonodavca, buduć da se obveza zakona pučanstvu može nametnuti samo voljom onoga, koji imade zakonotvornu moć. Zato se i u republici, u kojoj je vrhovna vlast u narodu, može običajno pravo uvesti samo na taj način, da narod sam očituje barem činom svoju zakonodavnu volju, da priznaje dotični običaj.

Kakova imade ta privola biti, o tom opširno govore kanonisti, pa zato držim da nije potrebno to ovdje napose isticati.

CAN. 26. Communitas, quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capax est, potest consuetudinen inducere quae vim legis obtineat.

U ovom se kanonu govori o subjektu običaja. Ako običaj posmatraš s materijalne, izvanjske strane, onda on nije drugo van često opetovanje slobodnih čina o nekom predmetu na jednak način. Kada naime ljudi jednako obavljaju stanovite radnje, na pr. prigodom svadbe, ili kod nošnje i t. d., onda velimo: tu je takav običaj. Ako li pak običaj posmatraš s formalne, unutarnje strane, onda se razumijeva právo tako raditi, koje je nastalo od običaja. Budući da običaj može postojati samo u društvu, to i običajno pravo može nastati samo od čestih i opetovanih čina jednoga društva. Ne može svako društvo da uvede običaja. Zato veli kanon, da to mora biti društvo, koje je sposobno barem primiti zakon, ili što je isto, da bude subjekat zakona. A to je u Crkvi katoličkoj: crkvena provincija, biskupija, redovnička družba. Ne veli zakon, da ovo društvo mora biti sposobno izdavati zakon, t. j. koje ima zakonotvornu moć, upravo zato, jer juridička krjepost ne dolazi izravno ni formalno od društva, nego od privole crkvenoga zakonodavca. I zato ne mogu ni privatne osobe, ni takova društva, koja mogu doduše primati zapovijedi i biti dužni pokoravati im se, i koja mogu običajem i preskripcijom sticati prava i povlastice, ali nisu sposoban subjekat zakona, nao što su na pr. dekanati, župe, bratovštine, samostani, crkveni zavodi i t. d. — ovakva društva ne mogu uvoditi običaje, koji bi imali moć zakona, već samo ono društvo, quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capat est. Prema tomu, ako u župi postoji kakov običaj, od toga običaja nikada ne može postati zakon,

koji obvezuje čitavu župu, dočim običaj, koji vlada u cijeloj biskupiji, može dobiti moć zakona, ako se ispune za to potrebiti uvjeti, o kojima u kanonu sto slijedi.

CAN. 27. § 1. Iuri divino sive naturali sive positivo nulla consuetudo potest aliquatenus derogare; sed neque iuri ecclesiastico praeiudicum affert, nisi fuerit rationabilis et legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta; contra legem vero ecclestiaticam, quae clausulam contineat futuras consuetudines prohibentem, sola praescribere potest rationabilis consuetudo centenaria aut immemorabilis.

§ 2. Consuetudo, quae in iure expresse prohibetur, non est rationabilis.

Što zakon crkveni u ovom i drugim kanonima ustanovljuje za običaj, vrijedi samo za crkvene zakone. Običaj može biti različan. Ili je običaj, koji odgovara zakonu — consuetudo iuxta legem — i tako zakon potvrđuje i tumači. Ili je običaj, koji se ne protivi postojećim zakonima — consuetudo praeter legem — pa uvodi nov zakon. Ili je napokon takav običaj, da se protivi postojećem zakonu — consuetudo contra legem — i taj ukida postojeći zakon. Ovo sve vrijedi samo za crkvene zakone, ne vrijedi za građanske, a još manje za božanske zakone. Zato ustanovljuje ovaj kanon:

1. da nikakav običaj ne može ukinuti zakon božanski, bio ovaj naravni zakon ili pozitivni zakon. Razlog je jasan. Običaj made svoju moć od privole zakonodavca, a taj je dakako čovjek. Nijedan pako čovjek ne može ukidati zakon božanski, jer ni jednoga čovjeka vlast nije nad božanskom. Ustanovljuje

2. da ne može običaj ukidati ni crkveni zakon, van uz stanovite uvjete, a ovi jesu: a) da bude običaj taj pametan i razložit, a b) da traje neprekidno kroz potpunih 40 godina. Ustanovljuje

3. da običaj ne može ukidati zakon crkveni, koji zabranjuje buduće običaje, van ako je a) razborit kao gore, i b) ako postoji sto godina ili od pamtivijeka.

Prva ustanova prvoga § ovoga kanona već je u kratko obrazložena. Zakoni crkveni priznavaju samo one običaje, koji postoje u Crkvi katoličkoj; na druge se ne obazire.

Što se druge ustanove prvoga § tiče, to se ona u jezgri slaže s dosadanjim kanonskim ustanovama. Da običaj mora biti rationabilis, to se izričito zahtijevalo u cap. 11. X. de Consuetudine. Razlog je ovaj. Zakon se smije ukinuti samo onda, ako za to postoji važan

razlog. Samovolja zakonodavca ne smije biti odlučna, već dobrobit društva, za koje se zakon izdaje. Budući pak da običaj preko zakona postojećega — consuetudo contra legem — ukida taj zakon, mora dosljedno da postoji za to važan razlog, a to znači, da je običaj razložit. Drugo je dakako pitanje: koji se običaj imade smatrati razložitim? O tom opširno govore kanonisti. Ovaj običaj, koji se protivi božijem zakonu, koji crkveni zakon ili zakonodavac zabranjuje i osuđuje, koji ruši crkveni zapt, koj pruža priliku grijehu, koji je štetan općemu dobru, koj se protivi zdravomu razumu, takav običaj za stalno je nerazborit. Ovo je prvi od glavnih uvjeta za zakonitost običaja. — Drugi od glavnih uvjeta jest, da dugo vremena postoji tako da je nastala preskripcija ili zastara. I u ovoj točki nije bilo razlike između staroga i novoga prava. Novost je ta, što sadanji zakon tačno normira vrijeme zastare, što dosada nije bilo određeno samim zakonom, već je mišljenje učenih i uglednih kanonista bilo jedino mjerodavno, ili bolje da rečem, razlozi njihova mišljenja, dedukcija iz drugih zakona i analogija. Danas u tom pogledu nema više raznog mišljenja, jer zakon određuje, da običaj mora trajati neprekidnih i potpunih 40 godina, — per annos quadraginta continuos et completos — da dobije moć zakona. Ova ustanova u skladu je i sa građanskim zakonom austrijskim, koji i danas u nas ima valjanost, i koji za dosjelost i zastaru protiv upravitelja crkvenih dobara određuje izvanredno vrijeme od 40 godina. (Sr. § 1478. i 1485. g. z.).

Što se pak treće ustanove prvoga § ovoga kanona 27. tiče, to valja spomenuti, da se zakonodavac crkveni u veoma važnim predmetima običaje ograditi protiv budućih običaja, pa ih zabranjuje ovom ili sličnom klauzulom: non obstante quacunque constuetudine in contrarium etiam futura. Zakon po naravi svojoj ukida protivne sebi običaje, koje postoje, kao što ukida i zakone, koji su prije izdani i protive se novomu. Ali zakon redovito ne zabranjuje, da u buduća vremena ne nastane običaj zakonu protivan. Ako zakonodavac svojim zakonom želi i to postići, treba da izričito naglasi tu svoju volju, što biva prije pomenutom klauzulom. Onakav dakle zakon, koji takovu izjavu zakonodavčevu imade, ne može se ukinuti običajem, pa makar bio razložit, ali može da se ukine razložitim običajem, koji traje sto godina ili dulje, tako da mu nema pametara. Ovakovi naime drevni i prastari običaji imadu svoju časnu prošlost, zaslužuju obzir i poštovanje, pa im je i valjanost veća od modernih zakona.

§ 2. ovoga kanona određuje jedan slučaj, kad se imade smatrati običaj nerazložitim, a taj jest, ako se u zakonu izričito zabranjuje. Ova je ustanova u skladu s kanonom 5. Ali tim nije rečeno, da nema i drugih razloga, s kojih se neki običaj imade smatrati nerazložitim.

CAN. 28. Consuetudo praeter legem, quae scienter a communitate cum animo se obligandi servata sit, legem inducit, si pariter fuerit rationabilis et legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta.

Ovaj kanon govori o običaju praeter legem. Snaga i moć ovakova običaja je ta, da uvodi nov zakon mimo onih što već postoje. Da ovakav običaj postane zakonom zahtijeva se više toga. Osim uvjetâ: da bude običaj razložit, i da traje 40 godina (can. 27.) i društva, koje je sposobno barem da bude subjekat zakona (can. 26.), zahtijeva se još i to, da društvo uvodeći nov običaj ne samo tako radi, kako je običaj, da često puta tako radi, a ne potajice, nego i da scienter t. j. znatice tako radi, a ne možda u bludnji ili od neznanja, i da svojevoljno radi s nakanom tom da nastane obveza tako raditi u buduće, a ne možda prisiljeno ili od straha. Ovaj uvjet nije poseban ni nov; to zahtijeva narav običaja, to je valjalo da bude i po starom zakonu, tako su i dosada učili kanonisti. Dapače ovaj uvjet zahtijeva se i kod običaja, koji ukida prijašnji zakon s tom samo razlikom, da društvo držeći se običaja tako radi s nakanom, da se ukloni obveznoj moći onoga zakona, koji se ukida običajem. Pa ovaj kanon i nema nikakve nove ustanove, osim što i ovdje normira tačno vrijeme od 40 godina neprekidnih i potpunih za preskripciju kao i kod običaja contra legem.

CAN. 29. Consuetudo est optima legum interpres.

Ovaj kanon potvrduje staro načelo običaja iuxta legem. Ovakav običaj nije doduše nikakovo običajno pravo, jer pravo u ovom slučaju je sam zakon, a običaj raditi po zakonu znak je samo, da su podanici dobro shvatili zakon i da ga čine. Takovim se običajem potvrđuje ili ukrjepljuje postojeći zakon. Tako tvrdi i Gracijan u c. 3. D. 4. kad veli: leges instituuntur cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. To je prvi učinak običaja. A drugi je taj, što običaj tumači postojeći zakon. Ako se takav običaj shvati kao činjenica — consuetudo facti — onda je on u jednu ruku znak, a u drugu svjedok, da je to pravi smisao zakona i da je tako doista i volja zakonodavčeva. U tom smislu je običaj i doktrinarni

tumač zakona — interpretatio doctrinalis. Pogotovo ako je postojeći zakon dvojben i neodređen, onda običajem postaje jasno i stalno, da se u tom i tom stalnom smislu imade razumjeti i da se imade tako i tako obdržavati. U tom pogledu približava se običaj tumačenju autentičnom zakona i doprinosi zajedno sa zakonom mnogo k stalnosti obveze, tako te prestaje svaka dvojba o zakonu i njegovoj obvezi.

U savezu s onim načelom, koje ovaj kanon 29. uzakonjuje, razumije se lako, zašto se Crkva više puta i u konkordatima i na crkvenim saborima poziva na t. z. disciplina vigens kao na obvezatno pravilo ili pravi zakon. Jer upravo ta disciplina nije drugo nego postojeći običaj, koji crkva čuva i brižno pazi, da se ne zatre. Ovakav običaj običaje Crkva i potvrditi, a onda pogotovo ide ga moć zakona.

CAN. 30. Firmo praescripto can. 5. consuetudo contra legem vel praeter legem per contrariam consuetudinem aut legem revocatur; sed, nisi expressam de iisdem mentionem fecerit, lex non revocat consuetudines centenarias aut immemorabiles nec lex generalis consuetudines particulares.

U kanonu 5. bilo je ustanovljeno, da se običaji, koji za sada postoje a protive se kanonskim ustanovama novoga kodeksa, ako ih ovi kanoni izričito odsuđuju, imadu kao kvaritelji zakona i prava ispraviti, pa ma bili tako stari da im se ne zna za postanak; inače da se mogu čuvati, a svi ostali običaji da se imadu smatrati dokinutima. Ova ustanova ostaje dakle u krjeposti i nadalje i nema se nipošto smatrati dokinutom. Ali kao što jedan zakon ukida drugi zakon ako mu je protivan, tako se i običaj contra legem vel praeter legem, ukida protivnim običajem ili zakonom. Samo ako je običaj od sto godina ili onaj bez pametara, onda njegova drevnost, čast i ugled podjeljuju mu neku višu moć, tako te se zakonom obično ne ukidaju, osim ako to izrijekom zakonodavac hoće i svoju volju očituje. Isto tako općeniti zakon ne ukida posebne običaje, kao što ne ukida ni posebne zakone.

Tit. III. De temporis supputatione.

Ovo je sasvim nov naslov i nepoznat u dosadanjem pravu crkvenom, ne zato da ne bi bilo govora o tom, kako se ima računat vrijeme, kad se u zakonu spominje, već zato što ovo gradivo nije

se običavalo napose pertraktirati. Čini se da je iskustvo i praksa zakonodavca sklonula na to, é da se izbjegne nebrojenim dvojbama, neizvjesnostima, različitom shvaćanju i nejednakoj praksi. Prodimo dakle u kratko ovih pet kanona i promotrimo njihove ustanove.

CAN. 31. Salvis legibus liturgicis, tempus, nisi aliud expresse caveatur, supputetur ad normam canonum qui sequuntur.

Ovaj kanon je općenit i odreduje, da se vrijeme imade računati po stalnim pravilima, koja se zakonom ustanovljuju i neposredno iza toga navode. Dvije su medutim iznimke: prva je, salvis legibus liturgicis, ne dirajući u zakone liturgičke. Dosljedno ustanovi kanona 2. ostavlja zakonodavac kongregaciji za obrede slobodu u njezinoj kompetenciji, i za to ne proteže ove svoje odredbe na zakone liturgičke. Druga se iznimka sadržaje u klauzuli, nisi aliud expresse caveatur; to je već poznata ograda, koja dolazi u kan.5., u kan. 6. točki 1., u kan. 12., u kan. 22., a akvivalentno drugim riječima gotovo u svakom kanonu. Zakonodavac predvida, da može biti u pojedinom slučaju opravdano, da se odstupi od općenitoga pravila, a opet nije voljan ni sebi ruke vezati, nego si ostavlja slobodu, da katkada i inako odredi, ako to važni razlozi zahtijevaju.

CAN. 32. §. 1. Dies constat 24 horis continuo supputandis a media nocte, hebdomada 7 diebus.

§ 2. In iure nomine mensis venit spatium 30, anni vero spatium 365 dierum, nisi mensis et annus dicantur sumendi prout sunt in calendario.

Prema ustanovi ovoga kanona jedinice kod brojenja vremena dan, tjedan, mjesec, godina, dobivaju stalnu mjeru. Dan imade 24 ure, koje se broje od ponoći predidućega dana do ponoći onoga dana, o kojem se radi. Tjedan imade sedam dana. Mjesec imade 30 dana, a godina 365 dana. Mjera dana i tjedna odgovara i gradanskom i kalendarskom računu. Mjera mjeseca odgovara gradanskom i trgovačkom računu, ali ne odgovara kalendarskom, jer nekoji mjeseci imadu više od 30 dana, a veljača manje. Godina kalendarska broji doduše 365 dana, ali je u istinu malo dulja, što pokazuju prestupne godine sa 366 dana. Zakonodavac ustanovljuje da se i mjeseci i godine imadu redovito računati kao vrijeme od ravno 30 dana, ali dozvoljava iznimku, da može naime biti slučajeva, kad se mjesec i godina imadu uzeti po kalendarski.

CAN. 33. § 1. In supputandis horis diei standum est communi loci usui; sed in privata Missae celebratione, in privata horarum canonicarum recitatione, in sacra communione recipienda et in ieiunii vel abstinentiae lege servanda, licet alia sit usualis loci supputatio, potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium.

§ 2. Quod attinet ad tempus urgendi contractuum obligationes servetur, nisi aliter expresse pactione conventum fuerit, praescriptum iuris civilis in territorio vigentis.

Kako se pak broje ure dnevne, o tom odlučuje običaj. Rimljani su brojili po vojničkim stražama (vigiliae), koji je način sačuvan u evangjelju na pr. »Et si venerit in secunda vigilia et si in tertia vigilia venerit et ita invenerit, beati sunt servi illi« Luc 12. 38. U Italiji se broje sati neprekidno od jedne po ponoći do 24., a to je po našem brojenju 12. u ponoći. Tako se u voznom redu tal. željeznice označuje, da vlak polazi u 14.50, 16.30, 23.20 u 24. Zakonodavac dopušta općenito da se svatko ravna u toj stvari po običaju dotičnoga mjesta.

U pitanjima pako posebnim, u koji sat se smije početi služiti sv. misa i do koji sat, kada se imade moliti časoslov, u koji sat se najranije smije primiti sv. pričest, kada počima i kada završuje zakon posta i nemrsa dozvoljava zakonodavac, da se ravnamo po običaju mjesta, u kojem se nalazimo, ali se smijemo i po drugom brojenju vremena ravnati. Ovo drugo brojenje može biti vrijeme proračunano baš za ono mjesto — tempus locale — odgovaralo ono pravom astronomskom ili srednjoevropskom vremenu, to je svejedno. A može biti zakonom ustanovljeno — tempus legale — kao što to biva po Evropi u ljetnim mjesecima da se za jednu uru kasnije vrijeme broji nego li je astronomsko.

Kod sklapanja ugovora, kad se urgira ispunjenje obveza ugovorom prihvaćenih, valja se držati propisa civilnoga prava, koje vrijedi u dotičnom teritoriju. Razlog je taj, što se toga vremena moraju držati i suci kad sude i osudu izriču, pa je najpodesnije da se i mi svi toga vremena držimo, jer se i onako držati moramo, ako stvar dospije pred sud.

CAN. 34. § 1. Si mensis et annus designentur proprio nomine vel aequivalanter, ex. gr. mense februario, anno proxime futuro, sumantur prout sunt in calendario.

§ 2. Si terminus a quo nec explicite nec implicite assignetur, ex gr. suspensio a Missae celebratione per mensem aut duos annos, tres in anno vacationum menses, etc, tempus supputetur de momento ad momentum; et si tempus sit continuum, ut in allato primo exemplo, menses et anni sumantur prout sunt in calendario; si intermissum, hebdomada intelligatur 7 dierum, mensis 30, annus 365.

§ 3. Si tempus constet uno vel pluribus mensibus aut annis, una vel pluribus hebdomadibus aut tandem pluribus diebus, et terminus a quo explicite vel implicite assignetur:

1. Menses et anni sumantur prout sunt in calendario;

2. Si terminus a quo coincidat cum initio diei, ex gr. duo vacationum menses a die 15. augusti, primus dies ad explendam numerationem computetur et tempus finiatur incipiente ultimo die eiusdem numeri;

3. Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, ex. gr. decimus quartus aetatis annus, annus novitiatus, octiduum a vacatione sedis episcopalis, decendium ad appellandum etc, primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die eiusdem numeri.

4. Quod si mensis die eiusdem numeri careat, ex. gr. unus mensis a die 30. Januarii, tunc pro diverso casu tempus finiatur incipiente vel expleto ultimo die mensis;

5. Si agatur de actibus eiusdem generis statis temporibus renovandis, ex. gr. triennium ad professionem perpetuam post temporariam, triennium aliudve temporis spatium ad electionem renovandam etc, tempus finitur eodem recurrente die quo incepit, sed novus actus per integrum eundem diem poni potest.

Ustanove ovoga kanona su jasne i ne treba im tumača. Računanje vremena a momento ad momentum znači računanje neprekidno, inače je prekidano vrijeme, tempus intermissum.

CAN. 35. Tempus utile illud intelligentur, quod pro exercito aut prosecutione sui iuris ita alicui competit, ut ignoranti aut agere non valenti non currat; continuum, quod nullam patitur interruptionem.

Izraz »tempus utile« označuje rokove vremena određene zakonom, da se nekoja prava mogu izvršivati ili sticati, ali tako da vrijeme teče dalje, ako netko ne zna za taj rok, ili ako znade, ne može da ga upotrebi. Kada se na pr. isprazni koja nadarbina i raspiše natječaj za istu, opredijeljeni rok u natjecaju zove se tempus utile s obzirom na kandidate, koji mogu kroz to vrijeme steći pravo

na beneficij. Iza osude ženidbenoga suda opredjeljuje se rok strankama, da mogu prizvati na viši sud, ako nisu zadovoljni s osudom. Vrijeme odredeno za dosjelost i zastaru takoder je ovakav tempus utile. Inače je tempus continuum t. j. vrijeme neprekidno kao n. pr. annus novitiatus, aetas puerorum ante septennium, tempus paschale i dr. (Nastavit će se.)



Kratak tumač V. poglavlja „de praeparatione remota ad ministerium praedicationis" uputâ S. Congregationis Consistorialis ad 20. Juna 1917.

(Nastavak.)

23. Može se izvagjati zaglavak u formi ili entimeme ili silogizma ili dileme itd. Kada govornik hoće da svoje dokaze iznese pred svoje slušače, valja da im dade drugu formu, a to je, što se zove govornička forma. Razlog je tomu, što kada bi govornik dao ožetu formu svojim razlozima (osim kojeg osamljenog slučaja) silogizma ili entimeme itd., ne bi postigao kod svakoga govornički efekat. To je razumljivo stoga, što ožeta i geometrička silogistična forma iziskuje u slušačima veliku napetost duha, što se dakako ne smije od svakoga iziskivati, pa se i ne može. Govornička je forma raširena, stoga treba više vremena, da slušač misli na ono, što čuje, to ga vele ne umara. Govornička forma služi se ilustracijama, primjerima, koji nam poput plastike stvar prikazuju pred očima, te se mogu bolje u pameti držati nego apstraktne riječi. Aristotel kaže: retorika udara iz hreka dijalektike, i nije drugo već njena širiteljica. Cicero (de claris oratoribus) govori: dijalektika je sužena rječitost, a zbijena je retorika raširena dijalektika. Logika daje govorniku dobro i čvrsto zglobljeni kostur, a govorniku valja da ga ispuni mesom. Da govornik raširi dokaze logično zamišljene, po svjedočanstvu Ciceronovu, nema prikladnije forme do kolektivne forme. Kolektivna forma ima običajno pet dijela, a to su: 1. Propozicija, to je ono, što se hoće da dokaže. 2. Razlog, to je dokaz, što ga logici zovu ratio quia. 3. Dokaz, kojim se bolje potvrgjuje, što se je već prije dokazalo. 4. Ilustracija, običajno primjer uzet ili iz po-

vijesti ili svagdanjega iskustva, u kojem se činom pokazuje ona propozicija, koja se je postavila na prvo mjesto. Mjesto primjera može se navesti auktoritet koje velike ličnosti, i njenim auktoritetom potvrditi, što se je kazalo. 5. Zaglavak. — Iznosim primjer. Neki govornik htio je da dokaže, da je Bog pravi naš prijatelj. Dokaz ove propozicije sadrži se u entimemi: Bog ljubi ljude i tada, kada su bijedni. Dakle je Bog pravi prijatelj. Ovu entimemu ovako raširuje:

1. Propozicija. »Tko su oni, prema kojima je Bog dao dokaze očite pravoga i iskrena prijatelja? Znate li, tko su ti? To su vam oni, koji su žalosni, potlačeni, siromasi, utrugjeni.«

2. Razlog. »Ad quem respiciam — govori kroz usta Izajije proroka — nisi ad pauperculum? Ovaj razlog je vogjen iz auktoriteta Sv. Pisma, kojim se potvrgjuje propozicija.«

3. Potvrda. »A to su najbolje okušali Izraelićani, kojim ako je ikada Bog se sklon pokazao, bilo je to tada, kada ih je vidio, da su ih Egipćani pritisli i činili im da gnjiju u kalu poput žabica...« itd.

4. Ilustracija. »Gledajte Lazara, onoga velikoga brata Marije i Marte. U kojemu je momentu Isus pokazao da mu je Lazar najmiliji? To je bio čas, kada je Lazar već mrtav bio odvratan i samim svojim sestrama.«

5. Zaglavak. »Dakle Gospodin je htio pokazati, da Lazara voli, i ako je on trunuo u grobu. Crevit miseria non decrevit amicitia.«

Ovaj primjer, što navodim, navodim kao formu, i ako možda ilustraciju, koja se ovdje upotrebljava, ne bi ilustrovala uspješno propoziciju, kojoj je namjenjena. Osim ove forme mogu se i druge upotrijebiti kraće i dulje. Kraće ako se ne ima u obilju razloga i primjera, dulje ako se imade toga izobilo. Tako može se upotrijebiti ova forma govornička: 1. Propozicija. 2. Razlog 3. Razlog. 4. Ilustracija. 5. Dokaz. 6. Ilustracija. 7. Ilustracija. 8. Zaglavak.

III. »Normae« govore: prae manibus habeantet gustent exemplaria insignia, quae in omni concionum genere Sancti Patres reliquerunt.« Naslade ne može imati govor, kao što niti koja druga stvar, ako

joj se ne pozna vrijednost. Vrijednost pak jedne besjede u tomu je, ako je zgodno — prama okolini, u kojoj valja da bude izrečena — zamišljena, argumenat pak bude zgodno iznešen pred slušače i bude okrunjen očekivanim uspjehom. Ne bude li govor imao ovu vrijednost, bude li je pak imao, a ne bude li ona poznata čitaocu, on ne može nipošto ugoditi govorom. Valja da se vrijednost govora očituje čitaocu. Svi se čitaoci ne naslagjuju ili se ne naslagjuju u jednakoj mjeri i onakovim govorima, koji zaslužuju da se njim naslagjuju. Uzrok je tomu (nije jedini ali je na prvom mjestu) što vrijednost govora ukrivena ostaje ili potpuno ili djelomično čitaocima. Za početnika nije dosta letimično čitanje, ako se hoće da ga osladi jedna dobro zamišljena i vješto izvedena besjeda: tu treba uz pripomoć vješta učitelja tako zvana retorička analiza govora. Moglo bi se možda posumnjati, da li se bogoslovi moraju smatrati početnicima u ovomu pitanju, ako se uzme u obzir, da su oni kroz gimnazijske tečaje prevodili, tumačili, čitali i Demostena i Cicerona, i da im megjutim nijesu nepoznati pobolji pisci moderni, bar u odlomcima njihovih pjesničkih i prozaičkih djela. Sumnjalo se, ne sumnjalo o tomu, čini se ipak, da bi se teolozi unatoč svemu tomu ipak morali još smatrati početnicima, a to stoga, što i ako su prevodili na pr. Ciceronove govore, oni su morali na prvom mjestu da svladaju poteškoće latinskoga jezika, njegovih morfoloških i sintaktičkih formi, koje su im stale na putu, da dosegnu do smisla, što je auktor htio kazati, a pri tomu nije im ostajalo ni vremena, a možda ni umne snage da obuhvate, čitavu arhitektonsku zgradu jednoga govora u čitavoj cjelosti njegovoj i u pojedinim dijelima, pa i u ovoj nutarnjoj svezi dijelova sa cjelinom. — Retoričkom analizom moći će i početnici naslade naći u dobrim govorima i tu naći sigurne upute u sastavljanju govora i crpsti bolje dokaze za ovu ili onu evangjelsku istinu iz dobrih govornika, kojim će se poslužiti do potrebe u sličnim ili drugim svojim govorima, a da ne postanu tim plagijatori. — Analiza je govora u tomu, kada se odijeli u govoru uvod, što zovu retori exordium od zaglavka iliti peroracije i govora. Ovako podijeljen govor u tri dijela — ako inače bude imao tri dijela — valja analizom naći, što je govornik htio da dokaže, što retori zovu assumptum, pa i dokaze, kojim se je služio, da dokaže svoj assumptum. Buduć da govornik iznosi svoje dokaze u retorskoj formi dobro je — analizujući

govor — da se ta retorska forma svede ili na logičnu entimemu ili silogizam. Na ove forme sveden svaki pojedini dokaz, koji je zaogrnut retorskom formom, pruža prilike čitaocu, da laglje obuhvati i uvidi mu odmah njegovu pravu krjepčinu: da li naime poragja izvjesnost ili samo neku vjerojatnost, a u ovomu zadnjemu slučaju da li poragja dosta jaku ili samo slabu. Ako se pojedini argumenti ne svedu na logične forme, teže je vidjeti — naročito početnicima — pravu njihovu vrijednost. Retorka forma proširena, kadikad zaodjevena blistavim sjajem slika i prispodoba, može ne vele oštru umnu oku ukriti i slabu stranicu argumentacije.

Valja lučiti formu od sadržaja i logične snage u govoru. Može biti blistava forma, a slaba uvjerljiva snaga ili nikakova. Ako je udruženo skupa i jedno i drugo, ako se obadvaje očituje čitaocu, on ne može, a da ne uživa i da se ne naslagjuje ovakovom besjedom. — Analizom može se jedan govor, koji je dug više stranica, u shematičnom pregledu prikazati na samoj jednoj stranici. U takovu shematičnomu pregledu odmah se može opaziti jedinstvenost i mnogobrojnost, cjelina i pojedini dijelovi, sveza harmonična izmegju dijelova i cjelosti. Analizom ovakovom vježbati će se početnici, a to će im dosta pomoći i pri sastavljanju njihovih besjeda.

24. »Normae« napominju izrijekom Sanctos Patres. Razlog je tomu, što i ako bi glasoviti govornici starine pa i moderni profani pisci mogli pružiti evangjelskom propovijedniku vanjsku formu, kojom bi on zaodjenuo svoje govore, ne bi mu mogli ipak pružiti nešto, što je glavno. Profani pisci starine služe se motivima čisto prirodnim, da utječu na slušače. Sveti oci služe se motivima i prirodnim i nadprirodnim, a tim se mora služiti i evangjeoski propovijedalac, stoga »Normae« i preporučuju »exemplaria insignia sanctorum patrum«. Kada je Perikle govorio atenskomu narodu o žrtvama rata Peloponeškoga, da ublaži bol narodnu, ovako je govorio. »Kada naša otadžbina postane velika, tada mislite, da tu veličinu morate zahvaliti onim hrabrim junacima, koji nijesu podlegli strahu, onim heroima, koji i ako im se sreća nije osmjehnula, oni su ostali ipak vjerni svojoj otadžbini i hrabrosti. Oni, budući posvetili svoj život sveopćem dobru, stekli su sebi najsjajnije časti groba, i spomen, koja uginuti neće. Ja ne govorim samo o ovomu grobu, gdje se čuvaju njihovi smrtni ostatci, već govorim o onomu

širokomu, gdje njihova slava odrazuje se u sjajnim djelima srčanosti, rječitosti i tu će počivati blaga bez konca. Jer je čitav svijet mauzolij velikih duhova, a ne samo jedan natpis, jedan stup ili koji drugi slični spomenik. Njihova spomen ovjekovječuje se u pameti i inostranaca krepčinom njihove misli čak jače i trajnije, nego materijalnim djelima spomenika.«

Ovako govori jedan poganski govornik. Nema sumnje, da su ovo dobri motivi, koji mogu ublažiti tugu i bol u duhovima, koji su prožeti ljubavi zemaljskom otadžbinom, nad kojom ne poznaju druge i kojoj svaka druga mora da bude potpostavljena. Dulce et decorum est pro patria mori«, dobar je motiv, ali bi kršćanski govornik drugačije govorio i drugim motivima služio se, koji bi uspješniji bili da razvedre nujno čelo jednoga kršćanina, nego li je slava imena, koja će se raznositi od koljena na koljeno, i čuvati na kakvom kamenom spomeniku i trajati kraće ili dulje iza smrti, dok ne izblijedi i izčezne.

Sv. Grgur iz Nazianza ovako govori o svomu bratu Cezariju u pogrebnomu govoru. »Koliko je vremena Cezarije pošao sa ovoga svijeta prije nas? Koliko nam vremena ostaje, da oplakujemo njegov gubitak? Nijesmo li mi već na vratima, da ugjemo pod istu ploču, da se rastavimo u prah? Kako ćemo se mi okoristiti ovim kratkim vremenom, što nam još preostaje? Da vidimo još nešto zla i pretrpimo i možda učinimo pa da platimo svoj dug, kojemu se ne može nitko izmaknuti, poći za onim, predhoditi ove, oplakivati jedne, biti oplakivani od drugih, primiti na dar suze od onih, koji će nas slijediti, što smo mi poklonili onim, koji su se prije nas preselili. Takav je život nas umrlih: ta je igra na pozornici ovoga svijeta. Dolazimo iz ništa, da živimo a živimo, da budemo uništeni. Što smo mi? San, koji nestaje, utvara, koja se ne da rukama zahvatiti. To je lijet ptice, broda sred mora, koji ne ostavlja traga za sobom, praha, dima, rose, koja se rasčinja, cvijeta, koji cvate i već vehne.« — Ovako može govoriti, jedan, komu je — prama kršćanskom nauku — svijet i život ljudi »stadium«, u koji je čovjek stupio časovito da steče vijenac pobjede svojim krjeposnim djelima, koji ga vijenac čeka u drugom životu, životu bezkonačnu, životu blaženomu. — S. Ambrozije u nadgrobnom govoru Satiru ovako govori: »Naše će suze svršiti, budući da se krstjani moraju razlikovati od pogana. Neka plaču oni, ko-

jim ne ostaje nijedna nada u drugomu životu. Mi, kojim smrt nije uništenje prirode, već svrha progona, moramo otrti naše suze. Nevijernici se tješe tim, što je smrt svrha trpnje; nama, kojim smrt znači nešto više, valja da dademo dokaze više kriposti i jače ustrajnosti. Naši nas mili ne ostavljaju, već pred nama idu: oni nijesu žrtva smrti, jer vijencem slavodobića ulaze u vječnost.«

I poganska filozofija može nam pružiti motiva, da krjeposni budemo, ali ti motivi blijede, iščezavaju pred onim motivima, što nam nudi kršćanstvo, a nalazimo ih u Svetim Ocima. Nevolje, bijede, progonstva, kojim bude izložena nevinost i neporočan život problem je bio, pa je i sada poganskoj filozofiji; u tomu slučaju, kojim motivima da poganska filozofija utječe na ljudstvo e da ustraje sa puta pravednosti i poštenja, ako krjepostan život u mnogo slučajeva — a može se kazati možda — u najviše slučajeva uragja neugodnostima? Može dakako stojička filozofija ili koja druga tješiti tim nezadovoljno društvo, da je naime sama krjepost sebi najbolja nagrada; no bi li takovi motivi bili dosta jaki, da pravednik ustraje na onomu bodljikavu putu, ako bi sve moralo svršiti sa rasulom tijela? Kod S. Otaca naićemo na druge motive i jače i djelotvornije. Problem zla kršćanstvo je riješilo, stoga ono samo pružiti će nam motiva, da budemo krjeposni, i ako nam krjepost donosi neugodnosti. Ako jedna na pr. zaručnica trpi i sebe skončava stoga, što je zlobni jezik orcnio njenu nevinost pred njezinim mužem, koji je nepravedno odbija sada od sebe i krivim je okom gleda; trpi ona dakako, ali joj tu bol ublažuje Isusov govor na brijegu »blaženi ubogi duhom, jer je njihovo kraljestvo nebesko... blaženi, koji trpe progonstvo radi pravde, jer je njihovo kraljestvo nebesko...« Za ovakove motive poganstvo nije znalo, stoga ih nije moglo niti pružiti ljudstvu.

»Normae« preporučuju »insignia exemplaria Sanctorum Patrum« ne toliko pogledom na njihovu formu, jer i ona na sebi — glede forme — nose sve prednosti i mane ukusa svoga doba i naroda, u kojemu su živjeli, već preporučuje pogledom na sadržaj i motivaciju, kojom se oni služe da pridignu narod i njega za sobom povuku i potisnu onim idealima što nas je naučilo sv. Evangjelje. (Nastavit će se.)



Bilješke.

Pontificium Institutum Orientale.

Prema odredbi sv. Oca Pape Benedikta XV. — Motu Proprio »Orientis catholici« od 15. X. 1917. utemeljen je poseban učevni zavod u Rimu, u kojem se predavaju one discipline, što su potrebne onima, koji na istoku i sa istokom posla imadu. U prvom redu vrijedi to za misijonare, koji imadu poć u one krajeve da obavljaju pastirsku službu. Taj je zavod otvoren ove školske godine i to danom 2. prosinca 1918. Upisivanje počelo je 28. studenoga i trajalo do 20. prosinca svaki dan prije podne osim nedjelje. Osim svećenika latinskoga obreda, koji su opredijeljeni za misijonarsku službu na istoku, i koji imadu u toj visokoj školi redoviti tečaj svoje izobrazbe postići, zavod je ovaj otvoren i za istočnjake, kako za unijate tako i za t. z. pravoslavne, pa i druge akatolike, da uzmognu, ako ushtjednu, bez predrasuda istinu svestrano istraživati. Tko se upiše u tu visoku školu, može biti redoviti slušatelj — alumnus — ili izvanredni — auditor. Redoviti slušatelj može biti samo klerik, koji je absolvirao filozofske i bogoslovske nauke; izvanredni pako slušatelj može svatko, i klerik i laik, ako mu je dozvoljen polazak predavanja. Redoviti slušatelji mogu biti i redovnici. Prigodom upisa imade svaki redoviti slušač, ako je klerik, doprinijeti osim nacijonala svjedodžbu o svršenim filozofskim i bogoslovskim naukama i svjedodžbu od svoga Ordinarija ili redovničkog starješine (ako je redovnik), da mu se dozvoljava polaziti ovaj zavod, a tko je svjetovnjak, osim nacijonala svjedodžbu o svršenim naucima, eventualno i diplomu doktorsku, i svjedodžbu o vladanju, izdanu ili od kojega dostojanstvenika ili od nadležne oblasti. Svaki slušatelj prigodom upisa, koji je besplatan, a ni školarina se ne plaća ni poraba biblioteke, dobiva iskaznicu, koju imade vazda uza se nositi i bez koje nitko nema pristupa ni na predavanja ni u biblioteku.

Redoviti slušatelji dužni su redovito polaziti sva predavanja i podvrgavati se ispitima. Ispiti se polažu koncem prve godine o svim obvezatnim predmetima, koji su se one godine predavali. Tko ispita koncem godine prve ne položi ili ispit s razlogom odgodi, mora početkom iduće godine ispit položiti, jer inače ne može biti upisan kao redoviti slušač druge godine niti može dobiti diplomu. Koncem druge godine opet se polažu ispiti iz obvezatnih predmeta. Svaki slušač može dobiti od predsjednika škole svjedodžbu, da je dovršio

redoviti tečaj i položio ispit, napose kada to traže poglavari njihovi. Ali tko želi posebnu diplomu poput doktorske dobiti, mora ne samo koncem prve godine ispit položiti, nego se mora podvrći usmenom ispitu iz sviju obvezatnih predmeta, što su se kroz dvije godine predavali, i osim toga mora napisati pismenu radnju o kojem važnom predmetu iz obvezatnih disciplina po vlastitom izboru. Prije nego li napiše radnju, valja da se stavi u doticaj sa predsjednikom škole i profesorom onoga predmeta, iz kojega si je odabrao radnju, da ga ovi upute, kako će predmet obraditi prema pravilima znanstvene metode.

Predmeti, koji će se na toj visokoj školi predavati, jesu ovi: 1. Theologia orthodoxa (graeco-russica). 2. Theologia historica (historia dogmatum). 3. Patrologia et Patristica. 4. Liturgiae orientales. 5. Ius canonicum Orientalium. 6. Praelectiones de iuribus civilibus Orientis christiani inter se comparatis. 7. Historia generalis, sed praesertim religiosa nationum christianarum orientalium. 8. Historia litteraria scriptorum christianorum orientalium. 9. Archeologia sacra orientalis, praesertim byzantina. 10. Conferentiae de geographia ethnografica nationum christianarum Orientis. 11. Linguae orientales. Među ovima na prvom mjestu je grčki, na drugom ruski — lingua russica cum elementis idiomatis palaeoslavici. Zatim slijede jezici književni sirski, arapski također književni, koptski, književni armenski, etiopski i georgijski jezik.

Naukovna godina dijeli se na dva semetra. Ove godine iznimno počima I. sem. 2. prosinca 1918. i svršava 15. ožujka 1919. II. semestar počima 16. ožujka i svršava 30. lipnja. Praznici su 1. u sve nedjelje i zapovijedane blagdane, 2. svakog četvrtka, ako nije inače određeno u kalendaru, 3. od badnjaka do 1. siječnja, 4. u ponedjeljak i utorak prije čiste srijede i na čistu srijedu prije podne, 5. od Cvjetnice do bijele nedjelje, 6. dan pred Duhove i dva dana iza Duhova. Škola je prije i poslije podne svaki put po dvije ure. Slušači ove visoke škole moraju biti verzirani u grčkom klasičkom jeziku, tako da bez velike poteškoće umiju razumijevati laglji grčki tekst i slovnicu. Ruski jezik je obligatan predmet za svakoga redovitoga slušača.

Predsjedništvo ove visoke škole izdalo je poseban program t. j. red predavanja za tekuću naukovnu godinu.

Dr. Pazman.

Ovaj kanon tridentskoga sabora jamči nam ne samo da je zakon celibata obvezatan za svećenike i redovnike, ne samo da je sv. red zapreka valjanoj ženidbi kao i svečani zavjeti redovnički, nego i to, da se onaj imade smatrati krivovjercem, koji bi učio i tvrdio, da pomenute osobe unatoč sv. redu i svečanim zavjetima mogu sklopiti valjanu ženidbu; i oni se imadu smatrati krivovjercima, koji bi učili i tvrdili, da zabranjivati i priječiti svećenicima i redovnicima ženidbu ne znači drugo van osudivati brak; isto tako krivovjrerac je i onaj, koji uči, da svatko može sklopiti brak, koji ne osjeća da ima dar čistoće, pa ma da je položio zavjet čistoće. Krivovjerje u prvoj i drugoj tački napereno je protiv nauke katoličke Crkve, koju ona nauča, a ono trećoj se protivi i božanskoj objavi na pomenutom mjestu 1. Cor. 10, 13. Za to je smatrala Crkva i smatra one svećenike i redovnike, koji namjeravaju unatoč tomu sklopiti brak, bilo to pred civilnim forumom, ili živeći u konkubinatu kao u braku, ako ne pravim formalnim hereticima, a ono sigurno kao one, koji su osumnjičeni s krivojerstva.

Nije ni poslije sabora tridentskoga prestao protuvjerski i protucrkveni pokret za ženidbu svećenika. Papa Pijo IX. progovorio je u svojoj okružnici »Qui pluribus« od 9. Nov. 1846. i osudio krivu nauku, koja uči, da treba ukinuti celibat za svećenstvo. A napokon Papa Pijo X. u glasovitoj okružnici »Pascendi« od 7. Sept. 1907. spominje medju ostalim bludnjama modernistâ i tu, da se imade dokinuti celibat. »Sunt demum, qui magistris protestantibus dicto libentissime audientis sacrom ipsum in sacerdotio coelibatum sublatum desiderent.«

Kao što je dakle Crkva katolička kroz ovo dvadeset vijekova upravo ljubomorno branila ovu svetu ustanovu ne štedeći ni mača, da njim posječe krivovjerstvo, tako će ona i u buduće ostati dosljedna i odbiti svaki pokušaj, pa došao on iz krugova klera ili laikata, koji bude naperen protiv celibata. **Dr. Pazman.**

Recenzije.

Schiich - Polz: Pastirsko bogoslovlje. Njemačko sedamnaesto izdanje preveli i priredili Stjepan Gianić i Bogoljub Strižić. (XXII.—810 str.). Zagreb 1917. Cijena broš. 20 K.

Zadnjih se godina kod nas osobito teško osjećao nedostatak valjanog hrvatskog priručnika za pastrsko bogoslovlje. Štiglićevo je Pastirsko bogoslovlje već posve nesavremeno i zasta-

rjelo, a nije se već moglo ni dobiti. Bila je dakle dobra zamisao izdati u hrvatskom prijevodu koji strani priručnik za pastirsko bogoslovlje — kad već nije bilo moguće prirediti izvorno hrvatsko izdanje. Izbor je pao na Schüch-Polza. I moramo priznati, da je Schüch-Polzovo Pastirsko bogoslovlje jedan od najboljih njemačkih priručnika za ovu struku katoličke bogoslovne znanosti. Ono nosi na sebi sve tipične oznake, sve značajne vrline (i sve nedostatke) njmačke književnosti.

Djelo je pisano u strogo crkvenom duhu. Raspored je građe dobar. Stil je lapidaran, posve znanstven: u malo se riječi mnogo kaže. Tko se naučio na Štiglićevu opširnost i tako reći čuvstvenost, reći će, da je knjiga pisana dosadno i suho. Zbog svoje koncizne kračine, obilnog upotrebljavanja crkvenih dekreta i vrlo opsežne (nažalost gotovo isključivo njemačke) literature dobro će doći praktičnom dušobrižniku, osobito kad se neka poglavlja preudese prema novom crkvenom zakoniku. Pojedine su nove odredbe već navedene u hrv. prijevodu, a glede drugih, n. pr. glede aprobacije i jurisdikcije, ženidbenog prava, daljne izobrazbe (ispita) mladih svećenika i t. d. trebalo bi izdati mali Dodatak, kako je izdan n. pr. za Noldinovu moralku.

Kraljevska je služba svećenikova (hodegetika) ispala prekratka. Propovjedništvo se danas već — kao i katehetika i liturgirka — razvilo u posebnu znanost. A pod »pastirskim bogoslovljem« u užem smislu razumijevamo danas upravo hodegetiku t. j. nauku, kako će dušobrižnik nadzirati, voditi i upravljati čitavu sebi povjerenu kršćansku općinu i sve pojedince. To je najvažniji dio pastirskog bogoslovlja, osobito u današnjim vremenima, kad se svijet sve više otima nadzoru i utjecaju svećeničkom. Trebalo bi stoga u modernom priručniku pastirskoga bogoslovlja osobitu pažnju posvetiti hodegetici. Schüch-Polz je doduše iznio i kratko obradio gotovo sve probleme modernog dušobrižništva, ali dosta je toga u tom poglavlju više samo natuknuto, nego li razvijeno. Obilna i dosta odabrana literatura, na koju upozoruju pisci u ovom poglavlju, ublažuje donekle ovaj nedostatak, jer će svaki savjesni dušobrižnik proučivši ovaj prijegled moći sebi izabrati i nabaviti ona djela, koja su mu najpotrebnija. Napose bismo željeli, da se u hodegetici ne spomenu samo čisto crkvena i katolička lajička društva. nego da se dade — makar i per summa capita — naputak, kako valja voditi ova društva. Koliki dušobrižnici uza svu dobru volju posve krivo vode n. pr. Marijinu kongregaciju, a samo zato, jer nikad nisu čuli, kako se vodi kongregacija. Zatim bi bilo potrebno izričito se i jasno obazreti na problem seksualne upute. Kod nas se o tom pitanju do pred kratko vrijeme šutilo i upravo je zato od prijeke potrebe, da se danas dušobrižniku ne dade sa-

mo općeniti savjet, neka o tomu s propovjedaonice, u školi i u ispovjedaonici oprezno govori, nego valja točno odrediti: tko je dužan uputiti djecu, kada i kako. To mora biti poznato svakom dušobrižniku ne samo zato, da on znade, kada je dužan, kad imade pravo i kad ne smije on kao svećenik upućivati, nego i zato, da može u ovom gorućem pitanju poučiti roditelje, koji su prvi pozvani da podadu ove upute svojoj djeci u zgodan čas. Prevodioci su velikim marom nastojali, da Schüh-Polzovu retoriku, katehetiku i liturgiku primijene našim prilikama navadajući hrvatsku literaturu i odredbe naših Ordinarijata i hrvatske vlade. Velika je šteta, što nijesu to isto učinili i u hodegetici. Trebali su dodati i neka poglavlja, u kojima bi se makar i posve kratko obazreli na posebne prilike, koje vladaju u našim krajevima, na pr. na zadrugarstvo, iseljivanje u Ameriku, silno razmahano pijančevanje i psovanje, »trošenje djece« i nećudorednost, duhovnu skrb za pomorske kapetane i mornare, koji su Crkvi posve otuđeni itd.

Homiletička je teorija jasno i iscrpljivo prikazana, a pojedini su izvodi objašnjeni i izvacima iz uzornih propovijedi. Šteta, što nije dodana — barem u izvatku — po jedna uzorna dogmatička, moralna, liturgijska i svetačka propovijed. Kako mi nemamo hrvatskog prijevoda velikih govornika, a samo vrlo malo hrvatskih uzornih propovijedi, vrlo je teško profesoru pastorala pokazati klericima, kako se ima izraditi propovijed od početka do konca. A to je ipak najglavnije. Bogoslov će naučiti teoriju govorništva, i proći će na ispitu — ali ne će znati sastaviti propovijed, ne bude li imao praktičnih uzora. Nijemcima, za koje je knjiga u originalu pisana, nije teško, jer imadu bogatu homiletičku literaturu... Na str. 61. i 96. dobro se ističe potreba popularnih propovijedi, zornog predočivanja i navadanja primjera i pripovijesti. No gdje će propovjednik naći primjere, koji su mu potrebni? Kako će izraditi popularnu propovijed? Toga ne znaju mnogi svećenici i klerici. Zgodno bi stoga bilo navesti jednu takovu popularnu propovijed od riječi do riječi. Alban Stolz, Franz Spirago, P. Abel S. J. imadu mnogo uzornih popularnih propovijedi. Trebalo je upozoriti i na prekrasne zbirke primjera: Spirago; Beispielsammlung; Herders, Exempellexicon; Fühlrott, Materialien; Alvera-Muigg, Materialensammlung; Hattler, Kindergarten itd.

O katehetici ne mogu da kažem konačno i kompetentni sud, jer nemam katehetske prakse. A svaka se teorija mora okušati u praksi. Najvažnijim mi se čini pitanje, da li je psihologijska metoda sa svojim stupnjevima »Prokrustova postelja« samo za katehete ili i za djecu? Bez sumnje će se svaki kateheta izmučiti, bude li u svakom predavanju jednako opširno razvio svih 5 stupnjeva. No sad se pita: hoće li takovo predavanje imati uspjeha? Praktični mi katehete vele da hoće, ako samo kateheta ne bude formalista u tom smislu, da predaje akroamatički, a ne ero-

tematički. Akroamatički se oblik predavanja protivi temelju t. zv. psihologijskog metoda.

U ostalom: zar se doista u praksi zahtijeva, da svaka kateheza ima svih 5 stupnjeva?

Dobra katehetika valja da pokaže vjeroučitelju, kako će trgnuti djecu iz njihova pasivnoga slušanja, kako će probuditi njihovu pažnju i samoradinost, kako će ih zainteresovati za vjeronauk i kako će im onda vjersku istinu rastumačiti i primijeniti na život. Imademo dakle svakako »metodičku jedinicu« i »stupnjeve« u svakoj katehezi. Radi se samo o tomu, kojom će se metodom zaokružiti »metodička jedinica« i kako će se izgraditi ovi »stupnjevi«. Šteta, što nakon polemične prevodiočeve bilješke o psihologijskom metodu nije dodan precizan šematički prikaz Schüh-Polzova katehetičkog metoda i jedna potpuna kateheza, ili barem okosnica sustavne izgradnje jedne kateheze kao jedinice. Tada bi se najbolje vidjelo, da svaka kateheza, koja reflektira na uspjeh, mora imati barem ona 3 stupnja, što ih navađa P. Bock u Vrhbosni 1918. 175.

Prevodioci su vrlo dobro učinili, što su točno prenijeli novu nastavnu osnovu za obuku vjere u banovinskim pučkim školama od 4. VI. 1905. (str. 153—160.) i naputak zagrebačkog duh. stola glede prve svete pričesti.

Najveći dio čitave knjige zauzima liturgika. Pisci su je obradili vanrednom marljivošću i točnošću. Prevodilac je dodao vrlo praktični »pregled, kada se smju služiti mise de Requie« (str. 428), dekrete o staroslavenskoj službi Božjoj i neke odredbe zagrebačke duh. oblasti. Dobro bi bilo, kad bi se izdao još dodatak, u kome bi se objelodanile promjene, što ih je uveo novi crkveni zakonik, zatim posebni običaji i dekreti za biskupiju djakovačku i senjsku.

Veseli me, što je već P. Bock S. J. u Vrhbosni 1918. 175. upozorio, da se dosadanja subjektivna teorija o zvanju za svećenički i redovnički stalež mora zamijeniti objektivnom, t. j., da ne odlučuju subjektivne sklonosti i osjećaji, nego objektivne činjenice i sposobnosti. Pismo kard. Mery del Vala, u kome hvali ovu temeljnu tezu Lahittonove knjige La vocation Sacerdotal, nije doduše nikakav peremptorni dekret u tome pitanju, ali ipak imade veliki ugled. Pijo X. je ustanovio posebnu komisiju učenih kardinala, među kojima je bio i znameniti dogmatičar Card. L. Billot S. J. da ispita i prouči sadržaj te knjige. Ova je komisija odredila: egregie laudatur doctrina, quae statuit: »Conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi quaeque v o c a t i o s a c e r d o t a l i s appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subiecti seu invitamentis Spiritus Sancti ad sacerdotium ineundum; sed e contra nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae donis reposita et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam compro-

bata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdoti munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat...« A. A. S. 1912. 485.

Hrvatski je prijevod uopće dosta dobar, premda se opaža utjecaj njemačkog originala.

Dr. D. K.

Šegvić Kerubin: Doživljaji svetoga Jeronima. Izdalo društvo sv. Jeronima u Zagrebu 1918. Pučke knjižnice knjiga 198. U 8⁰ str. 128. Sva prava pridržana.

Zaslužno svetojeronimsko društvo slaveći prošle godine prvi svoj zlatni jubilej odlučilo je proslaviti ga i tim, da izdade knjigu o svojem svetom zaštitniku. Tako je i trebalo da bude, to se je od društva već odavna očekivalo. Zadaća bi povjerena Šegviću. Pravom ističe g. pisac u »Predgovoru« one negve, u koje ga je samo društvo sapelo i tim otešćalo njegov posao. U drugu ruku o sv. Jeronimu postoji tolika literatura, a od njega samoga sačuvalo se bezbroj listova, koji pružaju toliko obilje gradiva, da je doista teško iz te ogromne šume, u kojoj je sve zdravo, sve lijepo, sve mirisavo, izabrati malenu rukovjet i podati ga hrvatskoj publici. Mora se priznati, da je g. pisac imao tešku zadaću. Za to je on pišući i izbirući gradivo, te »pabirčeći, kako sam veli, po djelima velikih franceskih povjesničara« došao do zaključka, da nije moguće napisati »život« t. j. biografiju sv. Jeronima nego je djelo svoje nazvao »doživljajima sv. Jeronima«. I to je doista opravdano. Ali onda nije bilo uputno, da knjiga ova nosi dva imena: jedan na omotu i na naslovu, a drugi na početku djela, gdje se veli: »Život sv. Jeronima«. — Gosp. pisac veli, da »nije napisao običnu nabožnu knjigu, za bogoljubno razmišljanje«, i da se »nije zaustavljao u bogoljubna i poučna razmatranja«. I to je istina. Tko čita ovu veoma zanimivu knjigu, pomno izrađenu, zanesti će se sav u onaj četvrti vijek poslije Krista, koji je ad vivum ocrtan, po gotovu ako je historičar, uživat će upravo, ali ne će ni iz daleka dobiti dojam, da čita životopis jednoga sveca, a još manje će biti potaknut, da nasljeduje sv. Jeronima u ovoj ili onoj vrlini. Držim, da je baš to pogrješka i manjak ove knjige. Uvjeren sam, da je društvo svetojeronimsko imalo upravo tu nakanu, da puku katoličkomu, svojim mnogobrojnim članovima, iznese na izgled životopis svojega nebeskoga zaštitnika, to većma što među prošlogodišnjim izdanjima nema nijedne druge nabožne knjige, kako to društvo običaje kroz decenije činiti.

Gosp. pisac i to naročito ističe, da je »društvo, u kojem se kretao sv. Jeronim, društvo svetaca. »Ako ih ja ne zovem uvijek tim naslovom, to činim, jer onda nisu bili sveci, kako ih mi danas štujemo, nego sveti. Ja im ne raspravljam svetost života, nego ih prikazujem u ljudskoj odori, onako, kako su se predstavljali svojim savremenicima«. Držim, da je ovo u više pogleda krivo stanovište. Distinkcija između »svetaca« i »svetih« neopravdana je i neumjesna. O svecima, kako ih mi danas štujemo, t. j. prout sunt in gloria coelesti, nijedan smrtnik ne može pisati, jer »oko nije vidjelo, uho nije čulo, srce ljudsko nije osjetilo, što je Bog priredio za one, koji ga ljube«, veli sv. Pavao. Nego baš to znači pisati životopis nekoga sveca, prikazivati ga u ljudskoj odori, ali uzvišena nad obične ljude, prikazivati ga onako, kako su se predstavljali svojim savremenicima, ali po vrlinama, po strogom pokorničkom životu, po ljubavi, spram Boga i Krista Gospodina. Za to ne mogu nikako odobriti, što g. pisac opetovano ističe »mladenačke zablude« sv. Jeronima i bez potrebe, a da barem ne poprati odmah sa nekoliko riječi i pokoru, kojom je kroz cio život oplakivao grijehe svoje. Ne čini dobar utisak, kad veli o sv. Pavli, da je za svojom pok. kćerkom »jaukala kao da riče«, da »plače za svojom djecom jače nego li ikoja poganka

Poruka uredništva.

»Bogoslovska Smotra« stupila je pomoću Božijom u deseto svoje godšte. Ako i nije na visini svoje zadaće, razlozi su među ostalim i ove vanjske neprilike, koje još i danas kruto spriječavaju literarni razvoj na svakom polju. Jedino korov širi se nesmetano i bujno napreduje zla štampa i pornografija kao da joj je sad upravo doba. Uredništvo moli i uljudno poziva svu p. n. gg. profesore sviju bog. učilišta po hrvatskim zemljama i doktore bogoslovlja na suradnju. Nije od potrebe pisati velike radnje, jer dobro dolaze i kraći sastavci, recenzije djela, kazusi i slično. Ova suradnja potrebita je i radi razlikosti gradiva i radi dobroga primjera drugima, a bit će i za olakšicu uredništvu, koje sada samo svladava poslove redakcije, uprave i otpravništva. Preporučuje se pak ponovno dosadašnjim suradnicima i zahvaljuje im na izdašnoj pomoći, koju su dosada uredništvu pružali. Bio nam svima Bog u pomoći u radu za naobrazbu klera i spasenje dušâ.

Važno!

Pretplata za »Bogoslovsu Smotru« iznosi odsele kruna 10.—. Za inozemstvo K 12.—. Za bogoslovce 5 K. Uprava »Bogoslovske Smotre« prinuždena je pretplatu povisiti, jer skupoća papira, tiska i drugih potrepština ne jenjava, a dug za izdavanje raste. Uprava nije dosada povisivala pretplate, jer se nadala, da će izvanredna ova vremena brzo minuti, ali je pogriješila i valja joj, da tu pogiršku odmah ispravi, ako ne će da obustavi izlaženje. Uprava očekuje od pretplatnika, da će uvidjeti opravdanost ove povišice i rado doprinijeti ovu žrtvu, da »Bogoslovska Smotra« uzmogne nesmetano izlaziti.

* * *

Darovaše za »Bogoslovsku Smotru« u ovim teškim vremenima: Salis-Seewis barun Franjo dr., kanonik K 50.—; Mihalovich pl. Hugo dr., sveuč. profesor i dekan bog. fak. K 50.—.

Uprava »Bog. Smotre«.

SADRŽAJ:

ČLANCI:

RECENZIJE:

ČASOPISI:

